تعريف العِلْم عند المتكلِّمين
دراسـة تحليليَّـة نقديَّـة

د/ عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد ـ كلية أصول الدين – القاهرة

ملخص البحث

عنوان البحث: «تعريف العِلْم عند المتكلِّمين دراسة تحليليَّة نقديَّة».

اسم الباحث: د. عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي - أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد- كلية أصول الدين بالقاهرة.

مضمُون البحث:

يتناول البحثُ تعريفَ «العِلم» عند المتكلمين في الإسلام، وقد أشرتُ في مقدمته إلى: أهميتِه، والدافعِ إلى بحثه، وإشكاليتِه. وقسمتُه إلى ثلاث مباحث:

ذكرتُ في أوَّلها: ما يتعلق بالتعريفات اللغوية والألفاظ التي يقال إنها بمعنى العلم.

وفي ثانيها: المذاهب التي قيلت في تعريفه: فالمذهب الأول: أنه واضحٌ جدًّا لذلك لا يعرَّف، وذكرتُ أدلتَهم على ذلك والجوابَ عليها. والمذهب الثاني: أنه ليس شديدَ الوضوح، ومع ذلك يصعب تعريفه، ويمكن تمييزه بذكر أقسامه أو أمثلةٍ له. والمذهب الثالث: أنه محتاجٌ إلى أن يعرَّف، وعليه تعدَّدت وتنوَّعت تعريفاته في المدارس الكلامية، فذكرتُ أشهرَ هذه التعريفات، والاعتراضات التي قيلت عليها.

وفي المبحث الثالث: عرضتُ الكلام على التعريف المختار للعلم، مع شرحٍ تحليليٍّ له، وأبرز الاعتراضات التي قيلت، والجواب عليها، وأسباب ترجيحه.

ثم ختمتُه بذكر: أهم النتائج، وقائمة بأهم مصادره ومراجعه.

الكلمات المفتاحية: العِلم، تعريف، المتكلِّمين، تحليلية، نقدية.

Research Summary

Research Title: The Definition of Knowledge According to Muslim Theologians: An Analytical and Critical Study

- Dr. ‘Arafah ‘Abd al-Rahman Ahmad ‘Abd al-Rahman al Nadi
- Assistant Professor of Creed and Philosophy – Faculty of Usul al-Din, Cairo

Abstract

This study focuses on the definition of knowledge (‘ilm) as understood by Muslim theologians (mutakallimun).

In the introduction, I highlighted the importance of the topic, the motivation behind selecting it, and the central problem it addresses. The study is divided into three main sections as follows:

The first section elaborates the linguistic definitions and the various terms that are commonly known to be considered synonymous with ‘ilm (knowledge).

The second section handles the schools of thought concerning its definition. The first view holds that knowledge is so self-evident that it does not require a definition; I presented the arguments supporting this view and responded to them.

The second view suggests that although knowledge is not entirely obscure, it remains difficult to define, and may be better distinguished through its categories or illustrative examples.

The third view maintains that knowledge does, in fact, require a formal definition. This view has led to a diversity of definitions across various theological schools. I outlined the most well-known of these definitions along with the criticisms they have received.

In the third section, I discussed the most favored definition of knowledge, providing a detailed analytical explanation, addressing the major objections raised against it, and offering responses to those objections along with the rationale for preferring this particular definition.

The study concludes with a summary of the main findings and a list of the most significant sources and references used.

Keywords: Knowledge, Definition, Theologians, analytical, critical.

{بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمـَنِ الرَّحِيم}

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

فمِن المسائل التي اهتمَّ بها علماؤُنا، بصفةٍ عامةٍ، والمشتغلُون بالعلوم العقلية خاصةً: تحريرُ معنى «العِلْم»، آية ذلك: أن بعض محقِّقيهم يفتتح كتابتَه بِهذه المسألة، أو يجعلها من أوائل مسائل كتابه، كـ «القاضي الباقلَّاني، ت: ٤٠٣هـ، في كتابه: تمهيد الأوَائل»، و«أبي الوليد الباجي، ت: ٤٧٤ هـ، في رسالته: الحدود»، و«الإمامِ أبي المعين النسفِي، ت: ٥٠٨هـ، في كتابه: تبصرة الأدلة»، وغيرِهم، فتعدَّدت أقوالُهم في هذه المسألة، كلٌّ يُدلي بدلوه، قَدر اجتهادِه وتحريره.

فأردتُ أن أكتب في تعريف العِلم؛ **لأسبابٍ**، أهمها:

١ - أن الباحث يجدُر به قبل الشروع في عِلمٍ ما، أن يقفَ على ما قيل في تعريف «العِلْم»، ونادرًا ما يحدُث، ولعل السبب: عدمُ التفاته إلى أهمية ذلك، وهو الأكثر، وربما: أنَّ ما حقَّقهُ علماؤُنا فيما يتعلق بهذه المسألة، قد تفرَّق في بطون كتب التراث الإسلامي العَريق، بصورةٍ قد يصعب معها على الباحث أن يقف على المسألة مِن جميع جوانبها.

٢ - أن هذه المسألة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمباحث العلوم العقليةِ عامةً، والعقيدةِ الإسلاميةِ بصفةٍ خاصة، ومَن تصفَّح ما شيَّده المتكلمون تحت عنوان (العِلْم) و(النَّظر العقلي)، ظهر له ذلك.

٣ - أنِّي لَم أجدْ - قدْر بحثي - إفرادَها بالدراسة في الأبحاث العلمية الأكاديمية، فحاولتُ المساهمةَ بهذا البحث، ضمن سلسلة الأبحاث الأكاديمية.

لذَا حاولتُ الكتابةَ فيها، بعنوان: «تعريف العِلْم عند المتكلمين دراسة تحليلية نقدية».

وتتمثَّل **إشكالية البحث** في:

أن «العِلْم» هل هوَ ضروريٌّ؛ يُستَغنَى عن تعريفه؟ أم نظريٌّ، يُعرَّف، أم لا؟ وعلى القول بأنه يُعرَّف، ما التعريفات التي قيلت فيه؟ وهل يمكن ترجيح تعريفٍ منها؟

فحاولتُ الجواب على ذلك، من خلال هذا البحث، متَّبعًا **المنهجَ** التحليليَّ النقديَّ.

وقسَّمتُ البحث إلى: مقدمةٍ، وثلاثِ مباحث:

فأشَرتُ في المقدمة إلى:

أهميةِ الموضوع، والأسبابِ الدافعة إلى بحثه، وإشكاليةِ البحث، وأقسامِه.

وأما المباحث الثلاث فهي:

المبحث الأول: الإطلاق اللغوي، وما يُظن مرادفتُه للعِلْم.

المبحث الثاني: مذاهب المتكلمين في تعريف «العِلْم» اصطلاحًا.

المبحث الثالث: التعريف المختار للعِلْم.

ثم ذكرتُ خاتمةً للبحث، وقائمةً بأهم مصادره ومراجعه.

المبحث الأول
الإطلاق اللُّغوي ـ وما يُظن مرادفتُه للعِلم

أولًا: الإطلاق اللُّغوي:

لقد ذهب بعضُ اللُّغويين(١) وغيرُهم(٢)، إلى القول بتَرادف لفظتَي «العِلْم، والمعرفة»، وأنه (لا فرق بينهما في المعنى، والفرق في العمل: إنما هو باختيار العرب، ولا مانع من تخصيصهم أحدَ المُتساويَين معنًى بحكمٍ لفظيٍّ)(٣)، بل ظُنَّ مرادفةُ العلم لألفاظٍ أخرى، وسيأتي أن الصوابَ خلافُه(٤).

ووُصفت التسويةُ بين «العلم والمعرفة»:

- بأنها مما (يَأباهُ النُّحاة)؛ لِتمييزهم بينهما: بأن المعرفة عِلمٌ واحدٌ، أما العلم: فلا يكون إلا معرفتَين(٥).

- وبأنه ليس من اللائق بلغة العرب ولا بفصاحتهم أن يقال: إن أحد المُتساويَين في المعنى يختصُّ بحكمٍ لفظيٍّ، دون الآخر(٦)؛ إذ التفرقة في الأحكام اللفظية تُنبئُ عن تفرقةٍ بينهما في المعنى، وهذا ما التفتَ إليه أحدُ المحققين اللغويين، وهو: (العلَّامة مرتضى الزبيدي، أبو الفيض، محمد بن محمد، ت: ١٢٠٥هـ)، فلَم يرتض القولَ بتساويهما، فـ (الأكثر من

---

(١) مثل: الفيروزابادي، في: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٨، ١٤٢٦هـ، ج١ ص٨٣٥.

(٢) يراجع: القاضي أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠م، ص١٣. والدسوقي، حاشية على أم البراهين، مكتبة المشهد الحسيني، دون تاريخ، ص٣٠.

(٣) الصبان، حاشية شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربية، دون تاريخ، ج٢ ص١٦٦.

(٤) يراجع: د. محمد أمين علي عيسى، تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٤٢هـ-٢٠٢١م ، ص٣٦.

(٥) يراجع: أبو بكر بن العربي المالكي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: أ. حسين اليدري، د. سعيد فودة، نشر: دار البيارق- عمان، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ج١ ص٢٤. وأيضًا: أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الذخائر)، ٢٠١٩م، ص١٣-١٧.

(٦) يراجع: أ. د. إبراهيم خليفة، منة المنان في علوم القرآن، ط: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج١ ص٩.

المحققين يفرِّقون بين الكل، و«العِلم» عندهم: أعلى الأوصاف؛ لأنه الذي أجازُوا إطلاقَه على الله –تعالى-، ولَم يقولوا «عارفٌ» في الأصح، ولا «شاعرٌ»)[١]، وما ذكره هو الراجح.

ثم أشار – الزبيدي - إلى خلاصة ما قيل في المسألة، مع فوائد، فنقل[٢]:

١- أن المشهور في كثيرٍ من أمهات كتب اللغة: هو القول بتَرادف «العلم، والمعرفة، والشُّعور»، وأنَّ العلم يتعدَّى بنفسه في المعنى الأول، ويتعدى بالباء إذا كان استعماله بمعنى (شعَرَ)، وهو مختارُ كثيرٍ من أهل اللغة أيضًا، مع ملاحظة: أن تعدِّيه بالباء: لمُراعاة معنى الإحاطة فيه، أحيانًا.

٢- أن العِلْم: هو إدراك الشيء على حقيقته، وهذا الإدراك على ضربَين: أولهما: إدراكُ ذات الشيء، أي: حقيقتِه، وهو بهذا المعنى يتعدى إلى مفعولٍ واحدٍ، كقوله –تعالى-: {لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ}[الأنفال: ٦٠]. وثانيهما: الحكم على الشيء إما بوجود شيءٍ هو موجودٌ له، وإما بنفي شيءٍ هو منفيٌّ عنه)، وهذا يتعدى إلى مفعولَين، كما في قوله –تعالى- {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ}[الممتحنة: ١٠].

٣- أن «المعرفة»: إدراكُ الشيء بتفكرٍ وتدبرٍ لأثره، وليست مرادفةً للعلم من كل وجهٍ، بل هي أخصُّ منه، وفُـرِّق بينهما لفظًا ومعنًى:

أ- أما من ناحية اللفظ: فإن فِعل العِلم يقتضي مفعولَين، فإذا وقع على مفعولٍ واحدٍ.. كان بمعنى المعرفة، بينما يقع فِعل المعرفة على مفعولٍ واحدٍ.

فالمعرفة والعلم يختلفان عملًا؛ فـ «علِم» إذا كانت على بابِها: تعدَّى لمفعُولَين[٣]؛ لأن العِلم وُضع لنسبة شيءٍ إلى آخر، يقال: «علِمتُ زَيدًا راكبًا»، وهما مفعُولان، وإذا كان بمعنى «عرَفَ»: فإنها وُضعت للمفردات؛ لذا يتعدَّى إلى مفعولٍ واحدٍ، وهو مفردٌ، تقول: «عرَفتُ زيدًا».

ب- وأما الفرق بينهما من جهة المعنى، فمما قيل فيه:

إن «المعرفة» تتعلق بذات الشيء، بينما يتعلق «العلم» بأحواله. وغالبًا ما تكون «المعرفة» لِمَا غاب عن القلب بعد سبْق إدراكه، فمَن أدرك

---

(١) العلامة الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الهداية، ج٣٣ ص١٢٦.

(٢) السابق، ج٣٣ ص١٢٦، ١٢٧.

(٣) يراجع أيضًا: أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص١٧، ٧٢.

الشيء، يقال: إنه عرَفه، فهي: حضورُ ما كان غائبًا عن الذاكر، لذا كان ضدُّ المعرفة: الإنكارَ. أما «العلم»: فبخلاف ذلك، لذا كان ضده الجهلَ. فـ «المعرفة»: علمٌ بالشيء على التفصيل مميَّزًا عما سواه، بينما يتعلق «العلم» بالشيء على وجه الإجمال.

ومما قيل في الفرق بين «العلم والمعرفة» أيضًا: إن المعرفة عند المتكلمين: تُستعمل في التصورات – غالبًا –، والعلم في التصديقات – كذلك –؛ بناءً على أن المعرفة: إدراكُ البسيط، والعلمَ: إدراكُ المركب[1]، وأن العلم لا يستدعي سبْقَ جهلٍ، بخلاف المعرفة، ولذا جاز القول: «عرَفتُ اللهَ، دون: «علِمتُه»»، ولا يقال لله –تعالى- «عارفٌ»، ويقال له: «عالِمٌ».

ولَا يُقال للمولَى –تعالى- «عارفٌ»: لِعَدم وُروده. وقيل: بل يجوز؛ لِوُروده في نحو قوله –صلى الله عليه وسلم-: (احفظ الله يحفظْك، احفظ الله تجدْه أمامك، تعرَّفْ إلى الله في الرَّخاء، يعرفْك في الشدة،...)[2]، ولأن هذا الإطلاق لا يستلزم الجهلَ.

والحقُّ: أن هذا الحديث لا يشهد للقول بجواز إطلاق «العارف» عليه – تعالى-؛ لأن الحديث المذكور لَم يُقصد منه بيانُ العلم أو إطلاقُ لفظ المعرفة عليه ههنا، بل المراد منه: ثمرة العلم، أعني: (الإقبالَ في الإلطاف عليه، ولهذا لا يسمَّى الباري عارفًا. وقيل: المراد: المجازاة)[3]، فتحصَّل: أن إطلاق «العارف» عليه –تعالى- (خلافُ إجماع المسلمين)[4].

وأضيف إلى ما سبق:

١- أن المعرفة تطلَق ويُراد منها: التصديق بالقرينة التي تدل على ذلك، ألا ترى أن المعرفة في قولهم «معرفة الله واجبةٌ»: لا يُراد منها إلا

---

(١) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢ ص٣٤٦.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك، ج٣ ص٦٢٣ برقم: ٦٣٠٣، من حديث سيدنا عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما -، وقال: (هذا حديثٌ كبيرٌ عالٍ...). ويراجع: الأمير، شرح منظومة السقاط، تحقيق: د. محمد نصار، نشر: دار الإحسان بالقاهرة، ط١، ٢٠١٧م، ص٥٢، ٧٢.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج١ ص٧٨.

(٤) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: أ. د. محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م، ج١ ص١٣١، ويراجع، ص١٣٠-١٣٢.

التصديق والإذعان، وهذا المعنى أخص من مطلق التصديق[1]؟

٢- أنه قد سُمي بـ «العِلم»؛ لكونه علامةً، بها يهتدي (العالِم إلى ما قد جهله الناسُ، وهو كالعَلم المنصوب)[2].

ثانيًا: ألفاظٌ يُظن مرادَفتها للعِلم، وليست كذلك:

فُهم مما سبق: وجود ألفاظٍ (قد) يُظن أنها ترادِف العلمَ، مع أنها ليست مرادِفةً له على التحقيق، ولا يجوز إطلاقها عليه -تعالى-؛ لعدم وُرودها، ولإيهامِها النقصَ في حقه -تعالى-، وهو ما التفت إليه «الفخر الرازي، ت: ٦٠٦هـ»، فذكر في ذلك ثلاثين لفظًا[3]، هي:

«الإدراك»: وهو وصول القوة العاقلة إلى ماهية المعقول وتحصيلها[4]. وسيأتي الكلام عليه.

و«الشعور»: وهو إدراكٌ متزلزلٌ، لا استثبات فيه.

و«التصوُّر»: وهو إدراك القوة العاقلة للمعنى بتمامه[5].

و«الحفظ»: وهو تأكُّد الصورة في العقل، بحيث لو زالت الصورةُ وأرادت القوة العاقلة استعادتها، لتمكنَت.

و«التذكر»: وهو محاولة الذهن استرجاع الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة.

و«الذكر»: وهو عودة الصورة بعد زوالها وحضورها بعد طلبها.

و«المعرفة»: وقد سبق الكلام عليها. و«الفهم»: وهو تصور الشيء من لفظ المخاطَب.

و«الفقه»: وهو الوقوف على غرض المخاطِب من خطابه[1].

---

(١) يراجع: الشيخ بخيت، سُلَّم الوصول لشرح نهاية السول، جامعة الأزهر، ١٤٢٨هـ-١٤٢٩هـ، ج١ص٨.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٥.

(٣) يراجع: الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ج٢ ص٤٢٠-٤٢٤.

(٤) يقارن: التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ج٢ ص٣٣١، ٣٤٤. والعسكري، الفروق، ص٨١.

(٥) يراجع: الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: أ. د. حسن محمود الشافعي، نشر: مكتبة وهبة- القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ص٦٩.

و«العقل»: وهو العلم بصفات الأشياء تفصيلًا. أو: العلم الأول الزاجر عن القبائح[٢].

و«الدراية»: وهي المعرفة التي تحصُل بعد تقديم المقدمات والفكر والحيَل.

و«الحكمة»: وهي كل علمٍ حَسنٍ.

«علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين»: اعتقاد أن الشيء كذا، وامتناع كونه بخلاف ما يُعتقَد[٣]. والاعتقاد ههنا: لموجبٍ، هو: بديهة الفطرة، أو نظرُ العقل.

«الذهن»: قوةُ النفس على اكتساب العلوم التي لم تكن حاصلةً من قبل[٤].

«الفكر»: انتقال الرُّوح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضَرة، ففيه وجود متوسِّطٍ بين طرفيْ مجهولٍ ما، ليصير المجهول معلومًا.

«الحدْس»: هو استعداد النفس لوجدان المتوسط بين المجهولَين[٥].

«الذكاء»: هو الحدس الشديد الكامل.

«الفطنة»: هي التنبُّه لشيءٍ مما يقصَد تعريضه. أو يقال: هي استنباط الأحاجي.

«الخاطر»: أن تتحرَّك النفسُ لتحصيل الدليل، والأدقُّ: أن المعلوم الحاصل هو الخاطر[٦].

---

(١) يراجع: الشيخ بخيت، سلم الوصول، ج١ص٢٢، ٢٦-٢٨. والعسكري، الفروق، ص٨٠.

(٢) يراجع: الآمدي، المبين، ص١٠٦. الإيجي، المواقف، ج٦ ص٤٧. التفتازاني، المقاصد، ج٢ ص٣٤٤.

(٣) يقارن: القشيري، الرسالة، بشرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (إحكام الدلالة على تحرير الرسالة)، مكتبة الإيمان بالعجوزة، دون تاريخ، ج٢ ص٧٩-٨٢.

(٤) يراجع: أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص٧٧.

(٥) يراجع أيضًا: د. محمد شمس الدين إبراهيم، تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، مشيخة الأزهر الشريف، ط١، ١٤٤٤هـ-٢٠٢٣م، ص٣٣٦.

(٦) يراجع أيضًا: القشيري، الرسالة، بشرح الشيخ زكريا الأنصاري، ج٢ ص٩٦-٩٩.

«الوهم»: الاعتقاد المرجوح، أو: الحكم بأُمورٍ جزئيةٍ غيرِ محسوسةٍ، لجزئياتٍ جسمانيةٍ.

«الظن»: وهو ترجيح أحد طرفَي المعتقَد في القلب على الآخر، مع تجويز الطرف الآخر. وإذ اشتد هذا الظن وقويَ.. قد يطلق عليه اسم العلم، وقد يطلَق على العلم اسمُ الظن[١].

«الخيال»: وهو: الصورة الباقية من المحسوس بعد غيبته[٢].

«البديهة»: وهي المعرفة الحاصلة في النفس ابتداءً، من غير سبب الفكر.

«الأوَّليات»: وهي عينُ البدهيات: أي: إلحاقُ الذهن محمولَ القضية بموضوعها لا بتوسُّط شيءٍ آخر[٣].

«الرَّوِيَّة»: وهي ما يحصل من المعرفة بعد طولِ فكرٍ.

«الكِياسة»: تمكُّن النفس من استنباط ما هو أنفع.

«الخبرة»: هي المعرفة التي يُتوصَّل إليها بطريق التجربة، ويقال: غزارة المعرفة.

«الرَّأي»: أن يحيط الخاطر بالمقدمات التي يُرجى إنتاجُ المطلوب منها. وهو للفكر: كالآلة للصانع.

«الفِراسة»: وهي الاستدلال بالأثر الظاهر على الخُلق الباطن، فكأنها: اختلاس المعارف[٤]. فإذا حصلت للإنسان بلا سبب.. فهي ضربٌ من الإلهام أو الوحي، ويقال له: النفث في الرُّوع. ومنها ما يكون مكتسَبًا بتعلُّمٍ.

ويضاف إلى ما ذكره «الفخر الرازي» [٥]:

«الرسخ»: وهو علم الشيء بدلائل كثيرة أو بضرورة لا يمكن إزالتها. و«التحقق»: وهو تطلُّب حق المعنى حتى يدرَك. و«الأرب»: وهو وفور العقل. و«الفهم»: وهو العلم بمعاني الكلام عند سماعه. و«الإحساس»:

---

(١) يراجع: العسكري، الفروق، ص٩١، ٩٣.

(٢) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢ ص٣٤٤-٣٤٧.

(٣) يراجع: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م، ج١ ص٣٧.

(٤) يراجع أيضًا: الآمدي، المبين، ص٨٨. القشيري، الرسالة، بشرح الشيخ زكريا الأنصاري، ج٣ ص١٧٤.

(٥) يراجع في هذه الإضافات: أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص٧٥-٧٩، ٨٣-٨٩.

وهو أول العلم. و«البصيرة»: أي: تَكامل العلم بالشيء. و«الدراية»: بمعنى الفهم. و«الاعتقاد»: وهو اسمٌ لجنس الفعل على أيِّ وجهٍ وقع، وسيأتي. و«الخبر»: هو العلم بكنه المعلومات على حقائقها، ففيه معنًى زائد على العلم. «الرؤية»: وهي لا تكون إلا للموجود، خلافًا للعلم.

وقبل الشروع في الكلام على تعريف العِلْم اصطلاحًا، **يجدر التَّنبيه إلى أمرَين:**

أولهما: إطلاقات العلم:

١- فالعلم قد يطلق على: مسائله المخصوصة؛ ومثال ذلك: قولهم: «فلانٌ يعلَم النحوَ»، والمعنى: أنه يعلَم مسائلَ النحو. وقد يطلق على: إدراك أحكامه النظرية؛ ومثال ذلك: قولهم: «الفقه هو العلم بالأحكام». كما يطلق على: ملَكة استنباط الإدراك المذكور واستحضاره[١].

٢- والعلم عند المناطقة: مطلق الإدراك؛ أي: تحصيلُ صورة الشيء في العقل، ويرادف عندهم: التصور. وقسَّموه إلى: تصورٍ لا حكم معه، أي: تصورٍ ساذج. وتصورٍ معه حكم، وهو: التصديق[٢]. وسيأتي في الكلام على تعريف الحكماء للعلم.

٣- وهو عند جمهور المتكلمين: «الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليلٍ»، فيشمل: إدراكَ الحواس والعقلِ، من التصورات والتصديقات اليقينية.

ولبعض المتكلمين: أنه «الإدراك»، أعمُّ من أن يكون بالحواس أو بغيرها، تصورًا كان أو تصديقًا، جازمًا أو غير جازمٍ، مطابقًا للواقع أو غير مطابق[٣].

ثانيهما: أنه اختُلف في العِلم، مِن أيِّ مقولةٍ هو؟

رُجِّح: أنه مِن مقولة الكيف[١]؛ أي: عرَضٍ لا يَقبل القسمةَ ولا النسبةَ لذاته.

---

(١) يراجع: الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي المالكي، مقدمة في آداب البحث، مأخوذة من: رسالة مبادئ العلوم، مطبوعة بذيل: شرح آداب البحث، لملا حنفي، مع حاشية الصبان، مطبعة شرف بمصر، ١٣٠٣هـ.

(٢) يراجع: د. محمد شمس الدين، تيسير القواعد المنطقية، ص٤١، ٤٢.

(٣) يراجع في توضيح ذلك: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، وحاشية السيالكوتي، ج٦ ص٢-١٧. والفرهاري، النبراس شرح شرح العقائد النسفية، ط: الهند، ص٣٨.

وقيل: من مقولة الإضافة؛ أي: نسبةٍ تتوقف على شيئَين[2].

وقيل: إنه من مقولة الانفعال[3].

والسبب في هذا الاختلاف: أنه عند العلم بشيءٍ ما، يحصل ثلاثةُ أشياء: أوَّلها: صورة قائمة بالنفس، هي الكيفية. ثانيها: قبول النفس لها، وهو الانفعال. وثالثها: إضافة خاصةٌ تحصل بين النفس وهذا الأمر المعلوم. فمِن أي هذه الأمور يكون العلم؟

فعلى نفْي المتكلمين للوجود الذهني وقيامِ الصورة بالنفس.. يلزمهم القول بأن العلم هو الإضافةُ المذكورة؛ لأنها الأمر الحاصلُ من الأمور الثلاثة السابقة، فهو إضافةٌ؛ بمعنى: صفة حقيقية لها تعلقٌ، أو: هو تعلقٌ بين العالِم والمعلوم.

لكن رُجح أنه من مقولة الكيف؛ أي: الصورةِ الحاصلةِ عند العقل؛ بناءً على القول بالوجود الذهني؛ لأن العلمَ يوصَف بالمطابقة وبعدمها، والصورةَ تتصِف بهما أيضًا، خلافًا للحال والإضافة، لا يوصَفان لا بالمطابقة ولا بعدمها[4].

---

(1) الكيف: (هيئةٌ قارةٌ للجوهر، لا يوجب تعقُّلها تعقل أمرٍ خارجٍ عنها وعن حاملها، ولا يوجِب قسمةً ولا نسبةً في أجزائها وأجزاء حاملها). الآمدي، المبين، ص١١١.

(2) (الإضافة: عبارة عن ماهيتَين، تعقُّل كل واحدةٍ منهما، لا يتمُّ إلا مع تعقل الأخرى). السابق، ص١١٢.

(3) مقولة الانفعال، أو (أن ينفعل: عبارة عن حالةٍ تحصل للجسم بسبب تأثره عن غيره ما دام في التأثر). السابق، ص١١٣. ويراجع: الشيخ السجاعي، الجواهر المنتظمات في عقود المقولات، ومعه: الحاشية الثانية، للشيخ محمد حسنين مخلوف، مصطفى الحلبي، ط٣، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص٧٧.

(4) يراجع: السابق، ص٧٢.

المطلب الثاني
مذاهب المتكلمين في تعريف «العِلْم» اصطلاحًا

إن المتكلمين يبتدئون مباحث عِلم الكلام، بذِكر ما يتعلق بـ (العِلْم)، ويعتبرونه من مقاصد علم الكلام، ويقولون في ذلك: (لا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أوَّلًا، ومن بيان انقسامه إلى: ضروريٍّ ومكتسبٍ ثانيًا، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهَى ثالثًا، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعًا، ومن بيان الطريق الَّذي يقع فيه النظر ويُوصِل إلى المطلوب خامسًا)[1]، فظهر: أن تعريف العلم لا بد منه أوَّلًا، قبل الشروع فيما بعده.

ووجه الحاجة إلى ذلك: أن المباحث المذكورة تساعد على التوصل إلى إثبات العقائد، وإثباتِ مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد، ومعلومٌ أن كلَّ ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة، قد جُعل عندهم مقاصدَ في عِلمه، وإلا لزم احتياجه فيه إلى علمٍ آخر.

وأقول: **هل يمكن أن يُحدَّ العلم؟** والجواب إجمالًا: أن ههنا ثلاثة مذاهب: أنه ضروريٌّ، ولا يُحدُّ. وقيل: نظريٌّ، ويعسُر أن يُحدَّ أيضًا. وقيل: نظريٌّ، ويمكن حدُّه.

وقبل تفصيل الجواب، لا بد من الإشارة إلى:

١- أنه قد اختُلف في العلم (المنقسم إلى: تصورٍ خاصٍّ، أو تصديقٍ خاصٍّ؛ وهما اللذان يوجِبان لمن قام به تمييزًا لا يحتمل النقيض)[2]، هل هذا يحدُّ أم لا؟

٢- أن مَن منع حدَّه: منهم مَن قال: لأنه لا يُتصوَّر فيه جنسٌ قريبٌ، ومنهم مَن قال: لِعدم وجود عبارةٍ تدل على ماهيته، ومنهم من قال: لِشدة ظهوره، فلا يعرَّف بالأخفى منه. والبعض منع إطلاق «الحد» عليه حقيقةً، بل على سبيل المجاز، بأن يراد بالحد: الاسمُ[3].

وهاك تفصيل المذاهب الثلاثة:-

(1) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٦١.
(2) الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ج١ ص٧٥.
(3) يراجع: الصفحة السابقة.

المذهب الأول
تصوُّر العِلم ضَروريٌّ

يرى أنصار هذا المذهب: أن تصور ماهية العلم بالكُنه: ضروريٌّ؛ لا يحتاج إلى تعريفٍ، بل يحصل بمجرد الالتفات إليه، كما يَتصور الإنسان وجودَ نفْسه، ويتصور الذراعَ والكتفَ – مثلًا - بمجرد سماع لفظهما[١].

وهذا المذهب هو مختار «الفخر الرازي، ت: ٦٠٦هـ»، فقد ذكر: أن تعاريف العلم لا تخلُو من خَللٍ؛ بسبب شدة ظهور ماهيته، لذا لا يُعرَّف بشيءٍ هو أجلى منه، وسبب كثرة الاختلاف فيه: شدةُ وضوحه، لا شدة خفائه[٢]، وعبارته في ذلك: (فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاءِ المطلوب جدًّا، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيءٌ أعرف منه ليُجعل معرِّفًا له، والعجز عن تعريف العِلم، لهذا الباب. والحق: أن ماهية العلم متصورةٌ تصورًا بديهيًّا جليًّا، فلا حاجة في معرفته إلى معرِّفٍ)[٣]، ثم ساق استدلالَه على ذلك، كما يأتي ملخصًا.

ويقول أيضًا، مع الاستدلال لرأيه: (اختلف الناس في حدِّ العلم، والمختار عندنا: أنه غنيٌّ عن التعريف؛ لأن كل واحدٍ يَعلم بالضرورة كونَه عالمًا بأن النار محرقةٌ والشمسَ مشرقةٌ، ولو لَم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريًّا.. لامتنع أن يكون العلم بحقيقة هذا العلم المخصوص ضروريًّا)[٤].

فالفخر الرازي يستدل للقول بأن تصور ماهية العلم بالكنه ضروريةٌ،

---

(١) يراجع: الرازي، التفسير، ج٢ ص٤٢٠. والتفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢٠٨-٢١٠. والشيخ أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، بتعليق: أ. د. عوض الله جاد حجازي، تقديم: أ. د. حسن الشافعي، مشيخة الأزهر الشريف، ط١، ١٤٤٥هـ-٢٠٢٤م، ج١ ص٢٤.

(٢) يراجع: الشيخ الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، دار البصائر بالقاهرة، ١٤٣٠هـ، ص١٢.

(٣) الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤٢٠.

(٤) الإمام الرازي، معالم أصول الدين، ومعه: شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق: أ. د. عواد محمود عواد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص٩٢. ويراجع للإمام الرازي أيضًا: المحصل، ومعه: تلخيص المحصل، للطوسي، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ، ص١٦، ١٧.

بوجهَين، حاصلهما: أنه لا حاجة لتعريف الضروري، وأن العلم كاشفٌ لغيره، فهو غنيٌّ عن أن يُظهره غيرُه.

وقبل ذكر الوجهَين تفصيلًا، يجدر التنبيه إلى: أن الحكم ببداهة البدهي، يجوز أن يكون نظريًّا؛ بسبب الغفلة عن كيفية حصول البدهي ابتداءً، وأن مصدر الغفلة: قلةُ العمل في حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة، وعليه، قيل: يجوز اعتبار الوجهَين مِن قَبيل الاستدلال. وقيل: يجوز اعتبارهما مِن قَبيل التنبيهات؛ بناءً على أنَّه يكون الحكم بالبداهة أيضًا بدهيًّا. لكن كثرة المناقشة فيهما تقف حائلًا في وجه اعتبارهما تنبيهَين[١].

وأوَّل الوجهَين[٢]:

أنَّ عِلم كل أحدٍ بأنه موجودٌ[٣]: حاصلٌ له من غير اكتسابٍ ولا نظرٍ[٤]، وعِلمَ كل أحدٍ بأنه موجودٌ: فردٌ من أفراد العلم المطلق، فيكون العلم المطلق جزءًا من هذا العلم المقيَّد، الذي هو العلم بالوجود الخاص، ومعلومٌ أن تصور الجزء مقدمٌ على تصور الكل، ولمَّا كان الكل – وهو الوجود الخاص- ضروريًّا.. فإن السابق عليه – وهو مطلق الوجود – ضروريٌّ مِن باب أولى.

وبعبارةٍ أخرى: عِلمُ كل أحدٍ بوجوده: علمٌ خاصٌّ مسبوقٌ بمطلق العلم؛ لِتَركب العلم الخاص من: مطلق العلم، ومن الخصوصية، والسابق على البدهي بدهيٌّ، بل هو أَولى بالبداهة، ينتج: أن مطلق العلم بدهيٌّ، وهو المطلوب. وقوله (بل هو أولى بالبداهة): لأنه إذا كان المركب بدهيًّا.. فالبسيط كذلك بالأولى، التي هي أجزاؤه.

وأجيب عن هذا الوجه[٥]:

---

(١) يراجع: الفناري والسيالكوتي، حاشية على شرح المواقف، ج١ ص٦٢.

(٢) يُراجع في الكلام على الوجهَين – إضافة إلى ما سيأتي -: الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤٢٠. والمحصل، ص١٠٠. وابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٩٢.

(٣) (خُص بهذا وإن عمَّ غيرَه كالحرارة والبُرودة؛ لظُهوره فيه). شرح الناظم على الجوهرة = هداية المريد، تحقيق: مروان البجاوي، دار البصائر بالقاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، هامش ص١٢٠ ج١.

(٤) لمَّا كان النظر خاصًّا والكسبُ عامًّا.. ذكَر الاكتساب؛ إذ لا يلزم مِن نفْي النظر: أن يُنفَى الكسب. يراجع: الهامش السابق.

(٥) يراجع في هذا الجواب: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٦٣.

بأن الدليل المذكور لَم يُفد إلا حصول علمٍ جزئيٍّ متعلقٍ بوجوده، ومعلومٌ أن الحصول غيرُ التصور، فلا يلزم من كون الحصول ضروريًّا.. أن يُتصور، فضلًا عن أن يكون بدهيًّا؛ فكثيرًا ما يحصل لنا علومٌ جزئيةٌ تتعلق بمعلوماتٍ مخصوصةٍ، ورغم حصولها، إلا أنَّا لا نتصور شيئًا من تلك العلوم، بل إننا نحتاج في تصورها إلى استئناف توجُّهٍ إليها، (فلا يكون حصولُها عينَ تصورها ولا مستلزمًا له، وإذا لَم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورًا)[١]، فلن يكون تصور العلم المطلق لازمًا ولن يكون تصوره ضروريًّا.

وقيل: هذا الجواب يتمُّ، على القول بأن العلم ذاتيٌّ لِما تحته، وأن شيئًا من أفراد هذا العلم يُتصوَّر بالكُنه تصورًا بدهيًّا، والأمران ممنُوعان.

وقريبٌ مما سبق في الأجوبة، أن يقال: إذا قصد في الاستدلال المذكور: أن الشخص يعلم ماهية علمه بوجوده.. فهذا غير مسلَّمٍ. وإذا قصد أنه يعلم أن العلم بوجوده حاصلٌ له.. فهذا مقبولٌ، نسلِّمه، ولا يلزم من ذلك: حصول العلم بحقيقة العلم؛ لأن الحكم على الشيء لا يتوقف على العلم بكنهه، بل يكفي في هذا الحكم: تصور الشيء بوجهٍ ما[٢].

أما الوجه الثاني:

فحاصله: أن (غير العلم لا يُعلم إلا بالعلم، فلو عُرِّف العلم بغير العلم.. لزم الدور)[٣]، وتوضيحه: أن العلم معلومٌ، يمتنع اكتسابه، وكل ما كان كذلك.. فهو بدهيٌّ، فهذا بدهيٌّ. أما المعلومية: فبحكم الوجدان -والوجدانيات من الضروريات-، وأما امتناع الاكتساب: فلأنه إنما يكون معلومًا بغيره؛ ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولًا[٤]، والغير إنما يُعلم بالعلم، فلو عُلم العلمُ بالغير.. لزم الدور؛ لِتوقف العلم على المعلوم أو المعلومِ على العلم، فتعيَّنت البداهة، وهو المطلوب[٥].

أي: لو أردنا اكتسابَ تصور العلم المطلق، لكان هذا الاكتساب: إما

---

(١) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٦٣.

(٢) يراجع: السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص١٧١. والآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ، ج١ ص٧٨.

(٣) السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص١٧١.

(٤) حالٌ من الـ (غير).

(٥) اللقاني، هداية المريد، وهوامشه، ج١ ص١١٩.

بنفس العلم، أو بغيره، فلو كان بنفسه.. لأدى إلى أن الشيء يُتصور بنفسه، وهو باطلٌ. ولو كان بغيره.. فهذا دورٌ؛ لأن تصور العلم موقوفٌ على تصور العلم، وتصور العلم موقوفٌ على تصور غيره، فيؤدي إلى توقف الشيء على نفسه، وهو دورٌ، باطلٌ.

والجواب: أن القول بتوقُّف تصور العلم على تصور غيره: مسلَّمٌ، بينما لا نسلِّم القول بأن تصور غير العلم موقوفٌ على تصور العلم، بل (اللازم هو: أن تصور غير العلم، موقوفٌ على حصول معلِّمٍ وتحققِهِ، فانفكَّت الجهة)[1]، فلا دورَ.

توضيح ذلك: أنَّا نعْلم غيرَ العلم بواسطة حصول علمٍ جزئيٍّ يتعلق به، ولا نعلمه بواسطة تصور كنه العلم المطلق؛ برهان ذلك: أن كثيرًا مِن الناس يَعلم أشياء كثيرةً، رغم عدم تصورهم حقيقة العلم المطلق، وما نطلب تحصيلُه على هذا التقدير بغير علمٍ: هو تصور حقيقة العلم، فلا لُزوم للدور كما قيل؛ لأن (اللازم: أن يكون تصور حقيقة العلم موقُوفًا على: حصول علمٍ جزئيٍّ متعلقٍ بذلك الغير، وعلى: حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضًا، فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتِها)[2]، وهذا الحصول ليس متوقفًا على تصور حقيقته، فلا وُرود للدَّور أصلًا.

ثم إن الاستدلال المذكور مشتملٌ على فسادٍ آخر، وهو: أن امتناع تعريف الشيء، لا يستلزم بالضرورة استغناءَه عن التعريف[3].

ويمكن الجواب عن الوجهَين معًا:

بأنهما بُنيا على عدم التفرقة بين: الحصول التصوُّري والحصول الاتصافي؛ توضيح ذلك: أن الشيء إذا حصل في القلب: فإما أن يحضر بذاته، وهو الاتصاف، أو يحضر بصورته، وهو التصور، وبين الحصولَين عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ[4]؛ فالجحود – الكُفر – يحصل في

---

(1) الشيخ أبو دقيقة، القول السديد، ج١ ص٢٧.
(2) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٦٥، ٦٦.
(3) يراجع: السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص١٧١. والآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٧.
(4) (العموم والخصوص من وَجهٍ: هما المتصادقان جزئيًّا من الجانبَين، على معنى: أن يُحمل أحدُهما على الآخر بواسطة بعضٍ). الأستاذ الشيخ/ صالح موسى شرف، مذكرات في المنطق على تهذيب المنطق، مشيخة الأزهر الشريف، ط١، ١٤٤١هـ

قلب الكافر وربما لا يتصور الكفرَ أصلًا؛ لأنه يجهل الحقائقَ، بينما المؤمن قد يتصور الكفر، بأن تحصل صورة الكفر في قلبه علمًا، مع أنه مؤمنٌ ليس بكافرٍ أصلًا.

فكلام الإمام مبنيٌّ على عدم التفرقة بين أمرَين، هما: تصور العلم، وحصوله:

أما تصور العلم: فلأنه – أي: تصور العلم - على تقدير اكتسابه، يتوقف على تصور غيره، وتصور الغير لا يتوقف على تصور العلم؛ لئلا يلزم الدور، بل هو متوقفٌ على حصوله له؛ بناءً على امتناع حصول المقيَّد بدون المطلق، حتى على القول بعدم وجود الكلي في ضمن الجزئيات، لَا يتوقف على حصوله أيضًا.

وأما حصول العلم: فلأن البدهي لكل أحدٍ ليس هو تصور العلم بأنه موجودٌ، بل حصول العلم بذلك، وهو لا يستدعي تصور العلم، فضلًا عن بداهته، كما أن كل أحدٍ يعلم أن له نفْسًا، ومع ذلك لا يعلم حقيقتها[1].

وذهب محقِّقون آخرون[2]: إلى القول ببداهة العلم، دون حاجةٍ إلى إقامة دليلٍ على ذلك، فقالوا: معنى العلم واضحٌ عند العقل؛ لأنه عند التحقيق: إدراكٌ نفسانيٌّ، متى تحقَّق هذا الإدراك لشخص.. فقد تحقَّق له العلم من حيث إنه قد ُجد له الإدراك، وإذا عُدم الإدراك.. عُدمَ العلم، بالنظر إلى أنه عدم الإدراك.

ثم العاقل يجد من نفسه أن لنفسه قوةً، بواسطتها يتمكن من ملاحظة الحقائق والمعاني، ومتى تعلقت هذه القوة بمعنًى.. وصلت النفسُ إلى هذا المعنى وتحقَّق الإدراك، يقرِّب ذلك: أن القوة الباصرة تلحظ الأشياء، ومتى تعلق البصر بشيءٍ.. فإن الباصرة تدركه، فالقوة المذكورة: هي البصيرة، والملاحظة المشار إليها: هي الفكر، (وأول الوصول: هو الشعور، واستثباته: هو التعقل،... تلك القوة: هي مبدأ العلم، والعلم: هو الوصول...)[3].

٢٠٢٠م، ص٤٢. ومراده: أنهما يجتمعان في مادةٍ وينفرد كلٌّ منهما في شيءٍ آخر، فيصدق كلٌّ منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر. يراجع: د. محمد شمس، تيسير القواعد، ص١٣٣.

(١) يراجع: اللقاني، هداية المريد، ج١ ص١١٩.

(٢) مثل: السمرقندي، في الصحائف الإلهية، ص١٧١، ١٧٢.

(٣) السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص١٧٢. ويراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١٣، ٢١٤.

المذهب الثَّاني
تصوُّر ماهية العلم نظريٌّ، يَعسُر حدُّه

يرى أنصارُه: أن تصور ماهية العلم بالكُنه: نظريٌّ، لكن يعسر تحديده (حدًّا حقيقيًّا)، ويمكن أن يُذكر ما يفيد امتيازَه، من القِسمة أو المثال، (ثم يعرض في روم التوصل إليه إلى انتفاء الفرق بينه وبين أضداده)(١). وقال بِهذا المذهب: «إمام الحرمَين الجويني، أبو المعالي، ت: ٤٧٨هـ»، وتلميذُه «حجةُ الإسلام، أبو حامد الغزالي، ت: ٥٠٥هـ»:

وعبارة «إمام الحرمَين»: (فإن قيل: قد تتبَّعتم عيونَ كلام المحققين بالنقض، فما المرتضى عندكم في حقيقة العلم؟ وهل العلم مما تحويه صناعة الحد أم لا؟ فليس كل شيء محدودًا. قلنا: الرأي السديد عندنا: أن نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثةٍ نبغي بها مَيز مطلوبنا مما ليس منه، ...)(٢).

ومن الطريف ما ذُكر: أن رأْي «إمام الحرمَين» ميلٌ إلى مسلك بعض الأُصوليين، أنهم جبنوا عن ذكر حدٍّ للعلم، محتجِّين بصعوبة نظم عبارةٍ تحوي جنس التحديد، وتكشف عن المعنى(٣).

وأما «الإمام الغزالي»، فيقول عن العِلم: (... وربما يعسر تحديدُه على الوجه الحقيقي بعبارةٍ محرَّرةٍ جامعةٍ للجنس والفصل الذاتي، فإنَّا بينَّا أن ذلك عسيرٌ في أكثر الأشياء، بل أكثر المدرَكات الحسية يتعسَّر تحديدها، فلو أنَّا أردنا أن نحُدَّ رائحةَ المسك أو طعمَ العسل.. لَم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حد المدرَكات.. فنحن عن تحديد الإدراكات أعجزُ، ولكِنَّا نقدر على شرح معنى العلم: بتقسيمٍ ومثالٍ، أما التقسيم: فهو أن نميِّزه عما يلتبس به،... وأما المثال: فهو أن إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر)(٤).

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٦، وعزاه إلى: القشيري أيضًا.

(٢) إمام الحرمين الجويني، البرهان، ومعه: التحقيق والبيان في شرح البرهان، للأبياري، تحقيق: د. علي بن عبد الرحمن الجزائري، نشر: دار الضياء بالكويت، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ج١ ص٤٠٢.

(٣) يراجع: أبو القاسم الأنصاري: سلمان بن ناصر (ت: ٥١٢هـ)، شرح الإرشاد، تحقيق: أ. د. خالد العدواني، دار الضياء بالكويت، ط١، ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م، ج١ ص١٢٨.

(٤) حجة الإسلام الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ص١٤، ٢١، ٢٢. ويراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١٢.

إذن، ذهب «إمام الحرمَين» و«حُجة الإسلام»، إلى أن الطريق إلى معرفة العلم: هو التقسيم[1] أو التمثيل؛ أي: ذكرُ أمثلةٍ له، أما الحد: فيحصل بالجنس والفصل، وكثيرٌ من المدرَكات أو المحسوسات، يتعذر معرفة جنسها وفصلها، فكيف في الإدراكات؟ على ما ذَكر الإمام الغزالي فيما نقلتُ عنه.

وأما التقسيم: فيميِّز العلمَ عما يلتبس به من الاعتقادات الأخرى، فالعلم متميزٌ عن القدرة والإرادة وسائر صفات النفس، لكنه يلتبس بالاعتقادات، فيمتاز عن الظن والشك والوهم: بأنه جزمٌ لا تردُّد ولا تجويز فيه، بينما الجزم منتفٍ عن الظن والشك والوهم. والعلم يمتاز عن الجهل: بأنه مطابقٌ للمعلوم، بينما يتعلق الجهل بالمجهول على خلاف ما هو به. وقد يلتبس العلم باعتقاد المقلد شيئًا ما على ما هو به، لا عن بصيرةٍ، بل عن تلقُّفٍ، ولا عن ترددٍ، بل عن جزمٍ. والحق أن العلم يمتاز عن اعتقاد المقلِّد: بتغيُّره – أي: العلم - بتغيُّر متعلَّقه؛ لأن العلم: الانكشافُ التامُّ، وهو لا يتحقق إلا بذلك، فإنَّ اعتقاد المقلِّد قد يبقى مع تغيير متعلقه، خلافًا للعلم، يتغير بتغيُّر متعلقه[2].

فطريق القسمة أن يقال: الاعتقاد: إما أن يكون جازمًا، أو غيرَ جازم، والجازم: إما أن يكون مطابقًا للواقع، أو غيرَ مطابق، والمطابق: إما أن يكون ثابتًا، أو غيرَ ثابت.

فقد حصل من هذا التقسيم أقسامٌ، هي: اعتقادٌ جازمٌ مطابقٌ ثابتٌ، وهو: العلم بمعنى اليقين، وقد تميَّز هذا العلم عن الظن: بالجزم؛ لأن الظن لا جزْم فيه، بل فيه ميلٌ إلى الراجح. كما تميَّز عن الجهل المركب: بالمطابَقة، وتميَّز عن تقليد المصيب الجازم: بالثابت الذي لا يقبل الزوال بتشكيك المشكِّك.

وأما تعريفه بالمثال: فكأن يقال: «العلم: كاعتقادنا أن الواحد نصفُ الاثنَين»، وهذا جزئيٌّ يُذكر إيضاحًا للقاعدة. أو يقال: «العلم: هو إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة»، (فكما أنه لا معنى للإبصار إلا

---

(1) «التقسيم»: هو (ذكر مشتَرَكٍ بين شيئَين أو أشياء، وإفرادُ كلِّ قسمٍ بأمرٍ مختصٍّ به، منتفٍ عن القسم الآخر، فيتميز حينئذٍ). ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٨٩.

(2) يراجع: إمام الحرمين، البرهان، ج١ ص٤٠٣-٤٠٦. والإمام الغزالي، المستصفى، ص٢١.

انطباع صورة المبصَر – أي: مثالِه ـ في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة، كذلك العقل بمنزلة المرآة، تنطبع فيه صور المعقولات، أي: حقائقُها وماهياتُها على ما هي عليه. والعِلم: عبارةٌ عن أخْذ العقل صورة المعقولات في نفسه وانطباعها فيه، فالتقسيم: يُزيل الاشتباه، والمثال: يبيِّن ماهيته)[1]، والمثال المذكور: للتنظير والتشبيه.

واعتُرض على هذا الرأي: بأن القسمة والمثال إن أفادَا تمييزًا لماهية العلم عما عداها.. صلحَا لِتعريفه أو حَـدِّه[2]؛ لـ (أن ما يستلزم معرفته معرفة الشي: فهو معرِّفٌ له)، فلا يعني ههنا بتحديد ماهية العلم، سوى تعريفها، وعليه، لا يعسر تعريفه، وإن لَم يُفد القسمةُ ولا المثالُ تمييزًا للعلم.. فلا يصح تعريف ماهيته بِهما، إذ يمتنع حصول الشيء دون أن يتحقق تميُّزه، فما يحصِّل المعرفة بشيءٍ، لا بد أن يكون مفيدًا تميزَه عن غيره.

قيل[3]: والتعريف بالمثال والتقسيم: رسمٌ، لا حدٌّ.

ورُدَّ: بأنهما يفيدان تمييزَ الشيء عن غيره وإن لَم يكن تعريفًا؛ لأن من شرائط المعرِّف: أن يكون جامعًا مانعًا، وهذا ليس متحققًا في التقسيم ولا في المثال.

---

(1) الشيخ الظواهري، التحقيق التام، ص١١، ١٢.

(2) يراجع: السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١ ص٦٨.

(3) يراجع: الشيخ أبو دقيقة، القول السديد، ج١ ص٢٩.

المذهب الثالث

تصوُّر ماهية العلم نظريٌّ، ولا يَعسر حدُّه

يرى أنصارُ هذا المذهب: أن تصور ماهية العلم بالكُنه: نظريٌّ، ولا يعسر تحديده، وهو قول الجمهور، وهو الحق(١)؛ إذ لَم يَصِر أحدٌ من أئمة أهل السُّنة إلى القول بعدم تميز العلم عن غيره بحقيقته، رغم توقف بعضهم في تحديده، فهذا التوقف لا يعدُو أن يكون ميلًا إلى التقاعد عن ذكر عبارة تنصُّ على المقصود، فـ (الصحيح: أن للعلم حدًّا، وحقيقةً جامعةً لجنسه، مانعةً غيرَها من الأجناس عن الدخول في تلك الحقيقة)(٢)، واختلاف العلوم في كونها قديمةً أو حادثةً، ضروريةً أو مكتسبةً، أو أن المعلوم واحدٌ أو متعددٌ، ونحو ذلك، لا يخرجها عن أنها معرفةٌ للمعلوم، أو تَبَينٌ أو إحاطةٌ أو اعتقادٌ، بتنوع آراء مَن حدَّ العلم.

وعليه، تعددت تعريفات العلم، حتى أوصلها البعض(٣) إلى خمسٍ وعشرين، ولعل سبب تعدد تعريفاته: أنه مشتركٌ، يُطلق على عدة معانٍ، وقد قيل: (أكثر تعريفات العلم مَدخولةٌ؛ قيل: لخفائه، والمحققون: لوُضوحه،... تعريفات العلم لا تخلُو عن خللٍ؛ لأن ماهيته قد بلغت في الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشيءٍ أجلى منه، وإلى هذا ذهب كثيرٌ من المحققين)(٤).

(١) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١٣. والزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٧.
(٢) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٢٩.
(٣) يراجع في ذلك: الشيخ مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، مؤسسة التاريخ العربي- بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج١ ص٦٤-٦٦.
(٤) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١١، ٢١٣. ويراجع: الشيخ أبو دقيقة، القول السديد، ج١ ص٢٩.

ومِن أبرز تعريفات العِلم[١]:

أولًا: تعريفُ المعتزلة:

أ- (أنه اعتقاد الشيء على ما هو به)[٢]، أي: على وجهٍ ذلك الشيء متلبسٌ به في حد ذاته من الثبوت والانتفاء. والمراد بـ «الشيء»: الموضوعُ، أو النسبةُ الحُكميةُ[٣].

واعتُرض عليه:

١- بأنه ليس جامعًا؛ لأنهم قيَّدوا الاعتقادَ: بأنه في (شيءٍ)، و«الشيء» عندنا: هو الموجود، وعندهم: هو: الموجود، أو المعدوم الممكن الوجود، أو الذي يصح وجوده[٤]، والنفي ليس شيئًا، فلا يشمل التعريفُ: العلمَ باستحالة شريك الله تعالى ولا العلمَ باستحالة المتضادات ونحو ذلك، فهي علومٌ، لكنها ليست علومًا بأشياء ولا بموجوداتٍ، بل بمعدوماتٍ لن توجَد مطلقًا[٥].

وقد يُعتذر للمعتزلة: بأن المستحيل يقال له «شيءٌ» في اللغة، فالعلم لا يخرج به عن تعريفهم، وكون المستحيل ليس بشيءٍ، بمعنى أنه ليس ثابتًا في نفسه، لا يمنع من كونه شيئًا في اللغة[٦]. وأقول: المقام خاصٌّ

---

(١) أنبه إلى: أنِّي لستُ في مقام حصر كل ما قيل في تعريف العلم، بل اقتصرتُ على ذكر أشهر ما قيل، على ما في: المغني لعبد الجبار، والمستصفى، وتبصرة الأدلة، والأبكار، والمواقف، والبحر المحيط، ونحو ذلك.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف)، تحقيق: أ. د. إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية، إشراف: د. طه حسين، ط١، ج١٢، ص١٣، ١٥، ١٧. ونسبَه إلى: أبي عليٍّ، وأبي هاشم، الجُبائيَّين.

(٣) يراجع: السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١ ص٦٩. والنسبة الحكمية: هي الارتباط الحاصل بين المحكوم عليه والمحكوم به. د. محمد شمس الدين، تيسير القواعد المنطقية، ص٤٣.

(٤) يراجع في ذلك: القاضي عبد الجبار، المغني (الفِرق غير الإسلامية)، تحقيق: أ. د. محمود قاسم، مراجعة: أ. د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية، ط١، ١٩٥٨م، ج٥ ص٢٤٩-٢٥٢.

(٥) يراجع: القاضي أبو بكر الباقلاني، التمهيد في الرد على المعطلة والملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، ص٣٤، ٣٥. والأبياري، التحقيق والبيان، ج١ ص٣٩٦. الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٣.

(٦) يراجع: الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٧١. ويقارن: الأنصاري: شرح الإرشاد، ج١ ص١٣٤.

بالاصطلاح، فلا مسوِّغ للاعتذار المذكور.

ثم إن هذا التعريف مخرجٌ لعلمه -تعالى-، فليس اعتقادًا، وإلا وُصف الله -تعالى- بكونه معتقِدًا، وهو باطلٌ[١].

٢- وليس مانعًا؛ لإدخاله التقليدَ المطابقَ للبرهان؛ فالمقلد الجازم: معتقِدٌ ثبوتَ الصانع وغيرَ ذلك من المعتقدات الحقة، فهو معتقدٌ للشيء على ما هو عليه، فيلزمهم أن يجعلوه عالمًا؛ فإنه ساكن النفس، ولو قُطع إربًا إربًا.. لَمَا ترك اعتقادَه، واعتقاده علمًا[٢]؛ لأن مفهوم التقليد مغايرٌ لمفهوم العلم، كما سبق ذكره. وقد التزم «الكعبيُّ»[٣] منهم أنه علمٌ، ونُسب إلى بعض الأشعرية[٤].

ب- ولدفْع دخول التقليد، قد يُزاد في تعريفه عندهم: (عن ضرورةٍ أو دليلٍ)[٥]؛ أي: كائنًا ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورةٍ أو دليلٍ، فاعتقاد المقلد وإن كان ناشئًا عن دليلٍ - لأن قول المقلَّد حجةٌ للمقلِّد -، إلا أن مطابقته ليست ناشئةً عن دليلٍ، بل هي أمرٌ اتفاقيٌّ، لذا يقلده فيما يصيب ويخطئ، فاندفع دخول التقليد[٦].

والحق: أن هذه الزيادة لا تدفع الاعتراضَ الأول، بل لا تدفع أصلَ الاعتراض المقصود، فهذه الزيادة: تركيبٌ يُستغنَى عنه، لا تعدُو أن تكون تفصيلًا وتقسيمًا، لا تحديدًا، ومثلها زيادة: (عن نظرٍ أو تذكُّرِ نظرٍ)[٧].

---

(١) يراجع: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٩٤.

(٢) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٣. ويراجع: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢ ص١٧.

(٣) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود، البلخي، أقام ببغداد مدةً طويلةً، وتوفي ببلخ. تُنسَب إليه (الكعْبية) من المعتزلة. من مشايخه: «الخيَّاط»، وهُما معًا من معتزلة بغداد. ذهب إلى: أنَّ إرادة الله -تعالى- ليست صفةً قائمةً بذاته، ولا هو مريدٌ لذاته، ولا إرادته حادثةٌ في محلٍّ، أو لا في محلٍّ، بل إذا أُطلقت عليه الإرادة، فمعناه: أنه عالِمٌ. من مؤلَّفاته: كتاب المقالات، الأسماء والأحكام. توفي عام: (٣١٩هـ-٩٣١م). ينظر: مقدمة كتابه: باب ذكر المعتزلة، نشر: أ. فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص٤٣-٥٦.

(٤) يراجع: الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣٣. ويقارن: عبد الجبار، المغني، ج١٢ ص١٣، ١٤، ١٧.

(٥) يراجع: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٢٦.

(٦) السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، ج١ ص٧٥، بتصرف يسير.

(٧) يراجع: أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣٤. الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٣.

ثم هذه الزيادة مخرجةٌ علمَ الله -تعالى-، لأن في العلم انشراحًا، أما العقد: فربطٌ، وكلٌّ من الأمرَين مباينٌ للآخر(١).

وإذا اندفع دخول التقليد، يبقى الاعتقاد الراجح المطابق؛ أي: الظنُّ الصادقُ، الحاصل عن ضرورةٍ أو دليلٍ ظنيٍّ، فهذا داخلٌ في التعريف، إلا أن يُخص الاعتقاد: بالجازم، اصطلاحًا، وإذا خُصَّ به.. فلا يدخل الظن في التعريف(٢).

٣- كذا يؤخَذ على تعريفهم: التعبير فيه عن العلم بـ (الاعتقاد)، فالاعتقاد يُطلق على العلم تجوُّزًا؛ إذ لا ضرورة في أن يكون الاعتقاد علمًا، بل قد يتحقق الاعتقاد ولا يتحقق معنى العلم ومن غير الاتصاف به، فـ (الاعتقاد: افتعالٌ، من العقد بمعنى الشدِّ)(٣)، فاستعماله وتحققه بالأصالة: في غير المعاني، أما استعماله فيها: فتَوسُّعٌ ومجازٌ، لذا قال أهل السنة: (الاعتقاد جنسٌ مخالفٌ للعلم، فلا يجوز جعل العلم منه، ولهم أن يقولوا: لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرًا مشتركًا، فنحن نعني بالاعتقاد: ذلك القدر)(٤).

جـ- وتعريف بعضهم(٥) له بأنه: (المعنى الذي يقتضي سكونَ نفس العالِم وطمأنينة قلبه إلى المعتقد)(١)، وتجنَّب ذكر لفظَي: «الاعتقاد، والشيء»، يقال عليه:

---

(١) يراجع: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٩٤.

(٢) يراجع: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٦٩.

(٣) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣٤. يراجع: أ. د. أحمد الطيب، نظرات في فكر الإمام الأشعري، مشيخة الأزهر الشريف، ط٢، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ص٢٧. ويقارن: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢ ص١٨. والنسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٢٩.

(٤) الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤١٩. ويراجع: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٢٧. د. محمد أمين، تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص٣٦.

(٥) ممَّن عرَّفه - بعبارةٍ قريبةٍ - مِن ذلك: «أبو الحسين البصري، المعتزلي، ت: ٤٣٦هـ»، في كتابه: المعتمد، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ج١ ص٥، حيث يقول: (أما العلم: فهو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه). وقد عدَّ الزركشيُّ، في: البحر المحيط، ج١ ص٧٥، أبا الحسين البصري، ممَّن يقول: إن العلم لا يُحدُّ. وعليه، فما نَقلتُه عنه: ليس مِن قَبيل الحد.

١- قد تسكُن النفس إلى اعتقادات كثيرةٍ، لكن لا نسمِّي ذلك علمًا بحقيقة الشي، و(الغِرُّ الغبيُّ الراكن إلى محض التقليد: ساكنُ النفس إلى معتقده، وليس بعالمٍ)[٢]؛ بدليل أنه إذا ظهر له الدليل.. تبيَّن أنه ليس بعالمٍ. وقد سبق توضيح ذلك في الوجه الثاني من الاعتراضات.

٢- أن لفظ (سكون): إذا استُعمل في العلم: فهو على سبيل المجاز.

٣- أن هذا التعريف يجعل الشعورَ الوجدانيَّ هو الطريق إلى تحقُّق العلم، دون اليقين العقلي! والشعورُ الوجدانيُّ: فرديٌّ، يجوز عليه الخطأ[٣].

٤- تعريفه بأنه: (ما يقتضي سكون النفس)، يُخرج علمَ الله -تعالى-؛ فإنه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضي سكون النفس[٤].

ثانيًا: تعريف «الشيخ أبي الحسن الأشعري، عليِّ بن إسماعيل، ت: ٣٢٤هـ»:

أ- أما التعريف الذي حكاه «ابنُ فورك» عن «الشيخ»، فهو: أن العلم: (ما به يَعلمُ العالِمُ المعلومَ)[٥].

ومراده: أنَّ عِلْم المعلومات لا يكون بذات العالِم ولا بنفْسه، بل يتحقق هذا العلم بأمرٍ آخر يغاير ذاتَه، (وهذا الأمر: هو ما يسمَّى العلم، فالعلم: هو الصفة، أو الأمر، الذي به يعلم العالِم المعلومَ)[٦].

ومما يشهد بأن هذا مراد «الشيخ» من تعريفه: ما نُقل عنه من قوله: (فإن قال قائلٌ: فلماذا كان العالِم عالمًا: ألِأجل أن العلم علمٌ؟ أم لأجل أن

---

(١) يراجع: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢، ص ١٣، ٢٠. ابن التلمساني، شرح المعالم، ص٩٤.

(٢) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣٣. ويراجع: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٢ ص٢٢.

(٣) يراجع: د. محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة- بغداد، ١٩٨٦م، ص٢٥٦.

(٤) الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤٢٠. ويقارن: الإيجي، المواقف، وشرحه للجرجاني، ج١ ص٧٥. ويراجع فيما نسبه النسفي إلى المعتزلة أيضًا: تبصرة الأدلة، ج١ ص١٢٩.

(٥) د. محمد أمين، تجريد مجرد مقالات الشيخ الأشعري، ص٣٥.

(٦) أ. د. أحمد الطيب، نظرات في فكر الأشعري، ص٢٦. ويراجع: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٣.

العلم علمٌ وأنه ومضافٌ؟ قلنا: كلاهما باطلٌ، وإنما كان العالِم عالمًا، لِما له اشتُق منه اسم العالِم، وهو العلم...)[١].

وهذه التعريفات هي المنقولة عن «الشيخ» أيضًا، في قوله: (العلم: ما اشتُق لمن قام به منه اسمُ عالمٍ. أو: ما أوجب كونَ محله عالمًا. أو: ما يُعلم به المعلوم)[٢]، وهو تعريفٌ للعلم بالقياس إلى محله.

وقد رجحه محققون على غيره من التعريفات؛ وقالوا: إنها عبارةٌ صحيحةٌ؛ لأنها (مُستجمعةٌ لشرائط الصحة في: الاطراد، والانعكاس، والتعرض في الخاصية التي يشترك فيها آحاد المحدود)[٣]، بيان ذلك:

١- أن الحد: وُضع للفصل والتمييز، والشيء يتميز عن غيره بنفسه، لا بالعبارات الكاشفة، ثم إن التمييز يحصل بالفعل، حتى لو لَم يعبَّر عنه؛ إذ قد يكذب المعبِّر في تعبيره، والحد لا يقبل التغيرَ بسبب كذبه.

٢- وأن تعريفه تعرَّض للمعنى الذي لأجله يستحق الوصفَ المقصودَ بالذكر، وحصل به التمييز عن غيره، وهذا هو المقصود من التحديد، وقد تحقَّق. ثم إنه خالٍ من الألفاظ المشتركة والمجملة والمستعارة، ودُلَّ عليه بعبارةٍ تنصُّ على الغرض، بالغةٍ في تحقيق المطلوب، دون زيادةٍ ولا نقصانٍ.

٣- كذلك هو مفيدٌ للغرض ومنبئٌ عن حقيقة العلم؛ فالأوصاف التي يمكن أن تتعلق بالغير: كثيرةٌ، ولا وصْف منها يُعلم به المعلوم أو يوجب أن يكون عالمًا، غيرَ العلم، فحدُّ الشيخ: لا إجمال فيه، ويخلو من الإبهام المانع عن فهم المقصود.

وانتقده آخرُون بأنه:

١- لا فائدة فيه مطلقًا؛ لأنه (بمثابة قولنا: الحركة: ما يوجِب لمَن قامت به كونَه متحركا)[٤].

---

(١) د. محمد أمين علي عيسى، تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص٣٥، ٣٦.

(٢) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٢٧. ويراجع أيضًا: الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٤.

(٣) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣١.

(٤) الأبياري، التحقيق والبيان، ج١ ص٣٩٣. ويراجع: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٩٣.

٢- يؤدي إلى الدور؛ لأن «العالِم» أُخذ في تعريف العلم، فالعالِم والمعلوم لا يعرفان إلا بواسطة العلم، فمحاولة تعريف العلم بِهما: دورٌ واضحٌ.

وقد يُدفع الدور: بأن الإنسان إذا علم أنه عالمٌ بنفسه وعالمٌ بآلاته ولذَّاته.. فهو علمٌ ضروريٌّ، ثم (العلم بكونه عالمًا بهذه الأشياء.. عِلمٌ بأصل العلم؛ لأن الماهية داخلةٌ في الماهية المقيَّدة، فكان عِلمه بكون العلم علمًا، علمًا ضروريًّا)[١]، فسقط الدور.

وعلى القول بورُود الاعتراضات عليه، يُعتذر عن «الشيخ»: بأنه ذكر هذا التعريف في ردِّه على المعتزلة، لِمَا عُلم: من إثباتهم أحكامَ الصفات لله -تعالى-، ونفيهم هذه الصفات، فأثبتوا العالِمية ونفوا العلم[٢]، مع أن العلم من الصفات المشتقَّة، وكيف يَثبت المشتق دون ثبوت ما منه الاشتقاق؟!

فالتعريف المذكور: قولٌ جرى للشيخ الأشعري في مكالمة الخصوم[٣]، يقصد منه: (الرد على نُفاة الصفات، فإنهم يوافِقُونا على أن الله -سبحانه- عالمٌ، وله معلومٌ، غير أنهم نفَوا أن يكون المعلوم به معلومًا! وكذلك لا سبيل إلى إثبات كونه عالمًا مع نفْي ما يكون به عالمًا، فقال: «العلم: ما يُعلم به، وما يكون العالم به عالمًا»، فإذا نفيتُم ذلك، فلا سبيل إلى إثبات العالِمية له -سبحانه-، ولا أن يكون له معلومٌ!)[٤].

ب- ونُقل عن «الشيخ» كذلك: أنه عرَّف العلمَ بأنه: (إدراك المعلوم على ما هو به)[٥]، وهو تعريفٌ قيل بالقياس إلى متعلَّق العلم.

واعتُرض عليه:

١- بأن فيه دورًا؛ لأن «المعلوم» قد أُخذ في الحد. ويجاب: بما سبق.

٢- وبأنه عبَّر بـ «الإدراك»، وهو مجازٌ عن العلم؛ لأن المعنى الحقيقي للإدراك – كما سبق في تعريفه -: أنه (اللحوق والوصول، والمجاز لا

---

(١) الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤١٨.

(٢) يراجع في ذلك: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، دراسة وتحقيق: أ. د. محمد عمارة، نشر: دار الهلال، دون تاريخ، ص١٦٩، ١٨٠.

(٣) يراجع: الأبياري، التحقيق والبيان، ج١ ص٣٩٤. ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٩٣.

(٤) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣٣.

(٥) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٤. والإيجي، المواقف، ج١ ص٧٢. والزركشي، البحر، ج١ ص٧٨.

يُستعمل في الحدود)[١].

وقد يجاب: بأن هذا قد اشتهر في معنى العلم. لكنه جوابٌ لا يدفع الاعتراضَ؛ (لأن المعنى المجازي: هو العلم نفسه، فكأنه قيل: هو علمُ المعلوم)[٢].

٣- وأن قوله (على ما هو به): لا فائدة فيه، بل هو زائدٌ؛ لأن المعلوم لا يكون إلا كذلك[٣].

وقد دُفع ذلك: بأنه قصد: الإشارةَ إلى أنه من الصفات المتعلقة، والردَّ على مَن أثبت علمًا ولا معلوم، وهم بعض المعتزلة[٤].

هذا: والعلم عند «الشيخ الأشعري» لا يقتصر على الإدراك العقلي فقط، بل يشمل الإدراكات الحسيةَ، فالسمع عنده: علمٌ بالمسموع، والبصر: علمٌ بالمبصَر، وهكذا، لكن الأشعري رجع عن ذلك، وذهب إلى أن العلم ليس مرادفًا للإدراك، بل الإدراك: معنًى زائدٌ على العلم، فالإدراك: خاصٌّ بإدراك الحواس للمحسوسات الموجودة فقط، لا المعدومة، أما العلم: فيتعلق بالموجودات وبالمعدومات، وأما في حقه -تعالى-: فله عِلمٌ أزليٌّ بجميع المعلومات وإدراكٌ أزلي لجميع المدرَكات[٥].

ثالثًا: تعريف: «القفَّال الكبير، الشاشي، أبي بكر، محمد بن عليّ، ت: ٣٦٥هـ»:

أنه (إثبات المعلوم على ما هو به)[٦].

وأورد عليه:

١- أن فيه دورًا؛ لتعريفه العلمَ بالمعلوم، على ما سبق.

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٧٢. ويراجع: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٢.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٧٢، ٧٣.

(٣) يقارن: أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: د. نزيه حماد، مؤسسة الزعبي- بيروت، ط١، ١٣٩٢هـ-١٩٧٣م، ص٢٤، ٢٥.

(٤) يراجع: السابق، ص٢٤. والإيجي، المواقف، ج٦ ص٥٩. والزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٧.

(٥) يراجع: الشهرستاني، نهاية الإقدام، حرره وصححه: الفرد جيوم، دون تاريخ، ص٣٤٥، ٣٥١. الإيجي، المواقف، ج٢ ص٢٧. أ. د. أحمد الطيب، نظرات في فكر الإمام الأشعري، ص٣١.

(٦) يراجع: الرازي، التفسير، ج٢ ص٤١٩. والآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٦. والزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٨.

٢- وأنه إذا قيل: «العلم إثبات المعلوم».. فمَن علم بالمعلوم، يكون مثبتًا للمعلوم، وهذا يعني: أن العلم بوجود الله –تعالى-، إثباتٌ له، وهو باطلٌ.
٣- أن «الإثبات» إما أن يُراد به إيجاد الشيء. أو تسكينُ الشيء عن الحركة. وهذان المعنيان لا يليقان في مقامنا هذا. وقد يراد به العلمُ، تجوُّزًا. وحينئذٍ يعرَّف العلم بالعلم، وهو باطلٌ.

رابعا: تعريف «القاضي الباقلاني، أبي بكر، محمد بن الطيب، ت: ٤٠٣هـ»:

وعبارته في ذلك: (فإن قال قائلٌ: ما حدُّ العلم عندكم؟ قلنا: حده: أنه معرفة المعلوم على ما هو به)[١]، واستدل لصحَّته بأنه:
١- حاصرٌ جامعٌ لمعناه، لا يُخرج منه شيئًا.
٢- مانعٌ؛ لا يُدخل فيه ما ليس منه.
٣- مميزٌ له عن غيره.
٤- إذا كان الحد مُحيطًا بالمحدود على هذا النحو.. (وجب أن يكون حدًّا ثابتًا صحيحًا،... وجب الاعتراف بصحته)[٢]، وذكر: أنه قد تقرر أن العلم إذا تعلق بمعلومٍ.. فإنه معرفةٌ له، وأن معرفة المعلوم: علمٌ به.

وقد اختلفت الآراءُ في التعقيب على حد «القاضي»:
١- فقيل فيه: إنه أمثلُ ما قيل في تعريف العلم[٣]، ومنهم من رجحه على تعريف «الشيخ أبي الحسن»[٤].
٢- وقيل: إنه يؤدي إلى الدَّور؛ لأن المعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم، فالمعلوم مشتقٌّ من العلم، ولا يعرف المشتق إلا بعد معرفة المشتق منه، (والمشتق من الشيء، يكون أخفى من ذلك الشيء، وتعريف الأظهر

---

(١) القاضي الباقلاني، التمهيد، ص٣٤. وذكر التعريفَ نفسَه أيضًا في كتابه: الإنصاف، ص١٣.
(٢) القاضي الباقلاني، التمهيد، ص٣٤.
(٣) يراجع: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، أ. علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، ص١٢. والباجي، الحدود، ص٢٤. والأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٢٩. أبو بكر ابن العربي، المحصول، دار البيارق- عمان، ١٤٢٠هـ، ج١ ص٢٤.
(٤) يراجع: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٩٢، ٩٣.

بالأخفى: ممتنعٌ)[١]، وعليه يقال: لا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم، كذا العلم لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم؛ لأنه يقع في حد العلم، فمآل التعريف إلى الدور. وقد يُدفع الدور، بأن يقال: إنهم تجوَّزوا في المعلوم.

٣- أن قوله (على ما هو عليه) بعد تصريحه بلفظ «المعرفة»: تطويلٌ وتكريرٌ؛ إذ المعرفة: حصولُ العلم بعد الالتباس، يشهد لذلك قول القائل: «ما كنتُ أعرف فلانًا والآن فقد عرفتُه»، وكقوله أيضًا: «حد الموجود: الشيء الذي له ثبوتٌ ووجودٌ»، فالمعرفة بالمعلوم: لا تكون إلا على ما هو به. وقد سبق دفْع ذلك، في تعريف الشيخ الأشعري.

٤- ثم هو غير جامعٍ؛ لأنه يُخرج علمَ الله -تعالى-، فالله يوصَف: بأنه عالمٌ، ولا يوصف: بأنه عارفٌ، كما سبق توضيحه[٢].

وقيل: قصَد الباقلانيُّ إخراجَ علم الله -تعالى-؛ لئلا يجمعَه مع العلم الحادث في تعريفٍ واحدٍ؛ لا سيما وأن علم القديم لا يُحد[٣].

٥- والتعريف أيضًا غيرُ مانعٍ؛ لإدخاله معرفةَ المقلد ووجدانَه، مع أنها ليست بعلمٍ أصلًا.

ولهذه الملاحظات، قيل: ما ذكره القاضي ألْيق بأن يكون حدًّا لفظيًّا، ولا مانع من تسميته حدًّا؛ (فإن لفظ الحد: مباحٌ في اللغة لمن استعاره لِمَا يريده مما فيه نوع من المنع...)[٤].

خامسًا: تعريف «الأستاذ أبي بكر بن فورك، محمد بن الحسن، ت: ٤٠٦هـ»:

وقد عرَّف العلم: (بأنه ما صح بوجوده مِن الذي قام به إتقان الفعل وإحكامُه)[٥] أي: يصح ممن قام به إحكام الفعل وتخليتُه عن وجوه الخلل.

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٤. ويراجع: الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٧، ٧٨.

(٢) يراجع - أيضًا - في التعقيب على تعريف الباقلاني: الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٤. الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٧١.

(٣) يراجع: د. محمد رمضان، الباقلاني وآراؤه، ص٢٥٣. ويقارن: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٠.

(٤) الإمام الغزالي، المستصفى، ص٢١. وقال بذلك أيضا: ابن التلمساني، في شرح المعالم، ص٩٢.

(٥) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٥. ويراجع: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٢.

وقيل عليه:

١- إن أراد ابنُ فورك: ما يستقل بالصحة.. فالتعريف باطلٌ، وإن أراد: ما له دخلٌ فيها.. فالتعريف ليس مانعًا؛ إذ يُدخل القدرةَ، وليس جامعًا؛ إذ يُخرج علم البشر؛ إذ لا مدخل له في صحة الإتقان على رأْينا؛ لأن أفعالنا ليست بإيجادنا. كذا يُخرج منه: العلم بالله –تعالى-وبصفاته؛ لا يتأتى به إتقان الفعل ولا إحكامه[1].

٢- بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده، يُعترض: بعلم الواحد منَّا بنفسه وعلمه بالباري –تعالى- وعلمِه بالمستحيل؛ فهذا العلم قد تعلق بما ليس بفعلٍ ولا مما يصح إتقانه به، لذا قيل عليه: إنه (ضعيفٌ؛ لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات، لا يفيد الإحكام)[2]، فصحة الإتقان والإحكام: من لوازم العلم، فليس حدًّا، بل هو رسمٌ.

٣- والتعريف لَم يجمع ولَم يمنع؛ إذ العلم بالمستحيلات والواجبات علوم، ولا يمكن من المتصف بها الإتقان. كذا الإتقان والإحكام لا يصح دون القدرة، فلتكن القدرة علمًا[3]!

وقد يجاب: بأنه ربما قصد التعرضَ لذكر وصفٍ يختص العلم به، (ولا يشاركه فيه غيره من المعاني المشروطة بالحياة من القدرة والإرادة)[4]، توضيح ذلك: أن الإحكام والإتقان يُستدلُّ به على العلم، فالعلم مدلولُ الإحكام، لا مدلول شيءٍ آخر غير الإحكام.

ومحلُّ هذا الاعتراض: إذا قُصد (ما يصح به إتقان متعلَّقه، وأما لو أراد ما يصح به الإتقان في الجملة، وإن لم يكن مصححًا بحسب شخصه.. فلا ورود لهذا عليه)[5].

وأجيب على الاعتراضات أيضًا: بأن «الأستاذ ابن فورك» لَم يقصد بما نُقل عنه: حدَّ العلم وفقًا لاصطلاح أهل الصناعة، بل قصد التفصيلَ؛ بمعنى أنه إذا التبس على العقلاء أنَّ فلانًا عالمٌ بالكتابة أم لا.. فزعُوا إلى كتابته وصَنعته، ودقَّقوا النظر فيها: فإذا كانت موصوفةً بالإتقان.. دل ذلك

---

(1) يراجع: الإمام الغزالي، المستصفى، ص٢١. والإيجي، المواقف، ج١ ص٧٣، ٧٤.

(2) الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤١٩.

(3) يراجع: الأبياري، التحقيق والبيان، ص٣٩٥.

(4) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣١.

(5) الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٧٤.

على أنه عالمٌ بها، (ثم المدلول نفس العلم أو العالمية مطلقًا من غير تفصيلٍ)[١].

سادسًا: تعريف «الأستاذ الإسفراييني، أبي إسحاق، إبراهيم بن محمد، ت: ٤١٨هـ»:

وقد عرَّف العلم بأنه: (تبْيين المعلوم)، أي: على ما هو به.

وأُورد عليه:

١- اشتماله على الزيادة المذكورة، واستلزامه الدور، وأن التعبير بـ «التبيين»: ليس إلا تبديل لفظٍ بلفظٍ أخفى منه، ثم هو مُشعرٌ بالظهور بعد الخفاء، وهذا مخرجٌ لعلمه –تعالى-[٢].

٢- أن «التبيين»: علمٌ حاصلٌ بالشيء بعد لَبسٍ. والعلمَ: يكون على سبيل الثقة، سواء كان بعد لبس أوْ لا[٣].

سابعًا: تعريف «أبي القاسم الإسفراييني، عبد الجبار بن عليّ، ت: ٤٥٢هـ»:

أن العلم: (ما يُعلم به)[٤].

واعتُرض: بأنه تعريفٌ بالأخفى من المعرَّف، الذي هو العلم.

ثامنًا: تعريفٌ عزاه «أبو المعين النسفي، ت: ٥٠٨هـ»: إلى بعض الماتريدية، فقال: (ومِن أصحابنا – رحمهم الله – مَن قال: إن العلم: صفةٌ ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو)[٥]، ورأى أنه أخفُّ مؤنةً، وأن فيه قطعًا لشغب الخصوم.

ثم ذكر تعريفًا آخر – يأتي تفصيل الكلام فيه – أنه: (صفةٌ يتجلَّى بها لمن قامت هي به المذكور)[٦]، وعزاه إلى «إمام الهدى أبي منصور الماتريدي، ت: ٣٣٣هـ»، وإن لم يكن بهذا النَّظم والترتيب. ورأى أنه الحد الصحيح للعلم؛ لاطراده وانعكاسه، وسلامته من الاعتراضات المفسدة للحد.

---

(١) أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، ج١ ص١٣١.

(٢) يراجع: الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤١٨. والإيجي، المواقف، ج١ ص٧٤.

(٣) يراجع أيضًا: العسكري، الفروق، ص٨٨. والنسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٣.

(٤) يراجع: الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٥.

(٥) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٦.

(٦) السابق، ج١ ص١٣٧.

وأقول: إن التعريف الذي نسَبه إلى «بعض الأصحاب»، منتقدٌ:
١- بأنه تعريفٌ للشيء (بنفْي أضداده، فيتوقف على معرفة أضداده)[١].
٢- كذا علمه –تعالى- لا ينفي عنه الأضدادَ المذكورة إلا إذا تحقق: كون المقصود هو نفيَ الأوصاف المذكورة من الأصل؛ أي: يكون بحيث لا يلحقه هذه الأوصاف على الإطلاق.

تاسعًا: تعريف «الإمام الرازي، فخر الدين، أبي عبد الله محمد، ت: ٦٠٦هـ»:

وقد عرَّفه - بعد تنزُّله عن كونه ضروريًّا – بأنه: (اعتقادٌ جازمٌ مطابقٌ لموجِبٍ، إما ضرورة أو عن دليل)[٢]؛ أي: نشأ الجزمُ والمطابقةُ، عن ضرورةٍ أو دليل. فالجزم: مخرجٌ للجهل المركب ولتقليد المخطئِ. وقوله (لموجب): يخرج تقليدَ المصيب؛ لأن الاعتقاد وإن كان ناشئًا عن الدليل عن قول المقلد، غير أن المطابقة لم تنشأ منه، بل اتفاقًا[٣].

وقد وُصف تعريفه مع حكمه بضروريته: بأنه تناقضٌ.

وأجيب: (بأنه أراد بالذي لا يُحد لكونه ضروريًّا: هو العلم بمجرد الإدراك، على ما يأتي، وما ذكره في التقسيم: إنما هو التصديق اليقيني، ولذلك عرَّفه بما ذُكر. وهذا أليق مِن نسبته إلى التناقض)[٤].

وقد اعتُرض عليه: بأنه غير جامعٍ؛ لأنه يُخرِج التصورَ؛ إذ التصور غير مندرجٍ في الاعتقاد.

عاشرًا: تعريف الحكماء: وقد ذكرتُه هنا: لذِكر المتكلمين له ضمن ما قيل من تعريفاتٍ، واهتمامهم بنقده وردِّه.

أ- فقد ذهب الفلاسفة تارةً إلى: أن العلم وجوديٌّ، وتارة إلى: أنه عدميٌّ، لذا تعددت تعريفاتهم له، فقالوا: (هو حصول صورة الشيء في العقل)[١].

---

(١) نور الدين الصابوني، الكفاية في الهداية، تحقيق: أ. د. عبد الله إسماعيل، أ. د. نظير عياد، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م، ص٢٢٥. ويراجع: تعليق المحققَين بهامش الصفحة نفسها.

(٢) نقله عنه: الإيجي، في المواقف، ج١ ص٧٤، ٧٥. وهو اختصارٌ لِما فصَّله الرازي عن (العِلم والظن)، في كتابه: المحصول، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ، ج١ ص٨٣-٨٦.

(٣) يراجع: السيالكوتي، حاشية على شرح المواقف، ج١ ص٧٥.

(٤) أبو الحسن المرداوي الحنبلي، التحبير شرح التحرير، مكتبة الرشد بالسعودية، ط١، ١٤٢١هـ، ج١ ص٢٨. ويراجع: الزركشي، البحر المحيط، ج١ ص٧٦.

والمراد بتصور الشيء: ارتسامُ صورةٍ منه في العقل، (بها يمتاز الشيءُ عن غيره عند العقل؛ كما تَثبت صورة الشيء في المرآة، إلا أن المِرآة لا يثبُت فيها إلا صوَر المحسُوسات، والنفْس مرآةٌ تنطبع فيها صُور المعقولات)[٢].

وتعريفه بأنه (حصول صورة الشيء في العقل): قيل عليه:

العلم إذن: هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، وتفسيره بحصول الصورة: مسامحةٌ[٣]. فالعلم عندهم من مقولة الكيف. مع ملاحظة: أن هذا في العلم الحادث خاصة، المنقسم إلى: تصورٍ وتصديقٍ.

ب- وقد يعرَّف العلم عندهم: بأنه سلْب المادة.

والتعريفان المذكُوران فاسدان:

أما ثانيهما: فعلة فساده: أننا إذا علمنا بشيءٍ، فإنَّا نجِد حال عِلْمنا به حالةً متميزةً، هذه الحالة قد حصلت بعد ما لم تكن حاصلةً من قبل، وما كان شأنه كذلك.. لا يصح أن يقال بعدميته، كقول الفلاسفة بوجودية النِّسب[٤].

وأما أوَّلهما: فوُجوه فساده تتمثل في:

١- أن (حصول الصورة أو تمثُّل الحقيقة، ليس صفةً للعالِم، والعلم صفةٌ له)[٥]، فلو صح هذا التعريف.. للزم كون العالِم بالحرارة حارًّا والعالِم بالبرودة باردًا! ولزم حصولُ حقيقة الجبل في عقل العالِم بماهية الجبل! وهو ظاهر البُطلان.

واعتُرض على ذلك:

بأن القول ببطلان ذلك واستحالته، غيرُ مسلَّمٍ؛ لأنه لا يقال بحصول الشيء نفسه في العقل، بل الحاصل: مثاله، فالحاصل هنا: هو مثال

([١]) يراجع: الإمام الرازي، المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي- بيروت، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ج١ ص٤٤٤-٤٥٣.

([٢]) شيخ الإسلام حسن العطار، حاشية على المطلع شرح إيساغوجي، مطبعة دار إحياء الكُتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشُركاه بمصر، ١٣٥٤هـ، ص٢. ويراجع في ذلك من كتابات الفلاسفة: ابن سينا، النجاة، نشر: محيي الدين الكردي- مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م، ص٢٤٥-٢٤٩.

([٣]) يراجع: الدواني على التهذيب، ص٥، طبع: قزان.

([٤]) يراجع: السمرقندي، الصحائف، ص١٧٠. الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٧٦.

([٥]) السمرقندي، الصحائف، ص١٦٩.

الحرارة والبرودة، لا عينهما.

والجواب:

أن المثال إذا كان مساويًا للمثل في الحقيقة.. فإن الإشكال لا يزال قائمًا، وإذ لم يكن مساويًا له.. فواضحٌ أنه ليس مِثلًا ولا أن العلم يتعلق به[1].

٢ـ أن القول بمطابقته للمعلوم، مما يقتضي الدور.

٣ـ أن المعلومات على مذهب الفلاسفة: إما أن تكون موجودةً في الخارج، والقول فيها ظاهرٌ. أو لا تكون موجودةً فيه، وهي المسماةُ عندهم: (بالأمور الاعتبارية[2] والصورِ الذهنية والمعقولات الثانية[3]. والمطابَقة في هذا القسم: غيرُ معقول)[4].

٤ـ أن المعدوم قد يُتعقل، ولا يُتصور القول بأن الصورة العقلية حينئذٍ تطابق المعدومَ؛ لأن الحكم بالمطابقة يقتضي (كونَ المتطابقَين أمرًا ثبوتيًّا، والمعدوم نفيٌ محضٌ، يستحيل تحقق المطابقة فيه)[5].

---

(١) يراجع: الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٧. والتفتازاني، المقاصد، ج١ ص٣٩٣، ج٢ ص٣٣١ـ٣٤٣.

(٢) الاعتباري: ليس موجودًا في الخارج، بل له ثبوتٌ في الذهن فقط. والثابت في الذهن فقط، دون الخارج: إما أن يكون حقيقيًّا، أي: ثابتًا في حد نفسه، مطابقًا للواقع. وإما فرضيًّا: وهو ما لا يكون كذلك. أما الوجود الخارجي: فهو تحقُّق الشيء وكونه في الخارج، ويسمَّى أيضًا: وجودًا أصليًّا وعينيًّا. ويقابله: الوجود الذهني، ويسمى: وجودًا غيرَ أصليٍّ، ويُراد به: وجود الأشياء بأنفسها في الذهن، أو بمثالٍ يطابقها، والقائل به: هم الحكماء. يراجع: شيخ الإسلام حسن العطار، حواشي مقولات السجاعي، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٨هـ-١٩١٠م، ص٥٠ـ٥٤، ٢٦٢.

(٣) المعقولات الثانية: هي المفاهيم التي لا تُحاذيها أفرادٌ خارجيةٌ، بل تحاذيها مفاهيم ذهنية أخرى؛ مثل: الكلية، والجزئية؛ إذ العقل ينظر في الصوَر التي انتزعها من المحسوسات ـ المعقولات الأولى ـ، فيجد منها: ما يشترك في أمرٍ واحدٍ ويمكن أن يَصدُق على كثيرين؛ وهو: الكليُّ، ومنها: ما لا يمكن أن يصدق على كثيرين؛ وهو: الجزئيُّ. أما المعقولات الأولى: فهي المفاهيم التي تحاذيها أفرادٌ خارجية؛ مثل: إنسان؛ فهو معقولٌ أوَّل انتُزع من: محمدٍ وعمرَ وبكرٍ، إلى آخره. يراجع: شيخ الإسلام حسن العطار، حاشية على شرح الخبيصي على التهذيب، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م، ص٤٢.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، ج٢ ص٤١٩.

(٥) الصفحة السابقة. ويراجع: الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٦، ٧٧.

٥- أنه غير مانع؛ لأنه يُدخل في العلم: الظنَّ، والجهلَ المركبَ، والتقليدَ، والشكَّ، والوهمَ. والقول بشمول العلم لهذه المذكورات: لا يستقيم في اللغة ولا في العُرف ولا في الشرع؛ فالجاهل جهلًا مركبًا: لَم يُسمع في اللغة ولا العرف العام ولا الشرع، إطلاق «العالِم» عليه؛ وإلا لقيل: إن أجهل الناس بما هو في الواقع، هو أعلمهم به! ولم يُسمع – كذلك - فيها إطلاق «العالِم» على: الظانِّ والشاكِّ والواهِم. لكن العلم قد يطلق على التقليد، غير أنه إطلاقٌ مجازيٌّ، وليس حقيقيًّا[١].

وتعريفه بحصول الصورة، أو تمثل الماهية، مبنيٌّ على القول بالوجود الذهني، وأن العلم عند الحكماء عبارةٌ عنه. والقول بالوجود الذهني: غير متفَقٍ عليه عند المتكلمين – كما بُين في محله -[٢].

حادي عشر: ومما قيل في تعريفه كذلك: إنه (الثقة بأن المعلوم على ما هو به)[٣].

وأورد عليه:

١- اشتماله على الزيادة، والدور، وأنه تعريفٌ بالأخفى من المعرَّف.

٢- أنه تعريفٌ للعلم المطلق، ومع ذلك، يفيد كونَ الله –تعالى- واثقًا بما هو عالمٌ به؛ لأن من قام به العلم – وفقًا لهذا التعريف – يكون واثقًا! وهذا مما لا يجوز إطلاقه عليه –تعالى- شرعًا؛ إذا لا يقال: الله واثقٌ بما هو عالمٌ به.

ثاني عشر: (أنه وجدان النفس الناطقة[٤] الأمورَ بحقائقها)[٥].

وانتُقد: بأنه تعريفٌ للمجهول بمثله، أو بما هو دونه؛ لأن العلم أظهر مِن وجدان النفس أو مثله.

---

(١) يراجع: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٧٦، ج٢ ص٢٤-٣٦.

(٢) يراجع: السابق، ج١ ص٧٦، ج٢ ص٧، ١٦٩-١٨٤. التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٣٨٣، ٣٨٦-٣٩١، ج٢ ص٣٤٢.

(٣) يراجع: الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٥. والإيجي، المواقف وشرحه، ج١ ص٧٤.

(٤) «النفس الناطقة»: هي الجوهر المجرَّد عن المادة في ذواتِها مقارنةٌ لها في أفعالها. ويراد بها: العقل، لذا كانت مختصَّةً بنوع الإنسان فقط. يراجع: ابن سينا، النجاة، ص١٦٣.

(٥) ذكره الزركشي في البحر المحيط، ج١ ص٧٧، وأنه مما استحسنه «ابنُ عقيل» عن بعضهم. ولعله يقصد بعضَ المعتزلة، كما يُفهَم من سياق كلامه.

المبحث الثالث
التعريف المختار للعِلم

لقد تعدَّدت الآراءُ في ترجيح تعريفٍ للعلم، ومِما قيل في ذلك: إنه (عبارةٌ عن: صفةٍ يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقةٍ ما، غير محسوسةٍ في النفس – احترازًا عن المحسوسات – حصل عليه حصولًا لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه)(١).

والظاهر أنه قريبٌ من التعريفَين اللذَين رُجِّحا للعلم(٢):

أولهما: أنه (صفةٌ يتجلَّى بها المذكور لِمن قامت هي به).

وثانيهما: أنه (صفةٌ توجب تمييزًا لا يحتمل النقيضَ).

أما شرح ما يتعلق بأوَّلهما(٣):

فقوله (صفة): أي: أمرٌ قائمٌ بغيره. جنسٌ في التعريف، شاملٌ لباقي الصفات مثل: القدرة وغيرها من صفات الإدراك.

و(يتجلَّى): أي: يظهر ويتضح. وهو قيدٌ مخرجٌ للقدرة والصفات الغير الإدراكية.

والتجلي: مطلقُ الوضوح، وهذا يفيد شمولَ التعريف للتصورات وللتصديقات، اليقينية والغير اليقينية. وعليه، فالتعريف يشمل: الظنَّ، والجهلَ المركبَ، والتقليدَ؛ لأن في هذه المذكورات تجليًا، ويفرِّق بينها وبين اليقين: بأن اليقين: (هو اعتقاد أن الشيء كذا، مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا)(٤). وكونه مطابقًا للواقع: يخرج: الجهلَ المركبَ، وتقليدَ المخطئ، والظنَّ الغيرَ المطابق.

و«اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا»: يعني عدم احتماله النقيض

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٧٨. وينظر: المبين، ص١١٩.

(٢) يراجع في ذلك – إضافة إلى ما يأتي -: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، وحاشية السيالكوتي، ج١ ص٧٧-٨٦، ج٦ ص٢. التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١٤-٢١٧. وأيضًا: شرح العقائد النسفية، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٤٥هـ، ص١٣٦-١٤٤. والأستاذ الشيخ صالح موسى شرف، مذكرة التوحيد وفق مقرر السنة الأولى، مطبعة شبرا بالخازندارة، ط٣، ١٣٦٢-١٣٦٣هـ، ص٣٤.

(٣) يراجع: الشيخ صالح شرف، مذكرة التوحيد..، ص٣٤-٣٦.

(٤) الجرجاني، شرح المواقف، ج٢ ص٣٦. ويراجع: حاشية السيالكوتي، الصفحة نفسها. وعصام الدين والكفوي، حاشية على شرح العقائد، مطبعة كردستان العلمية-مصر، ١٣٢٩هـ، ص٥٩.

مطلقًا، سواء في الحال، فيخرج: الظن المطابق، أو في المآل، فيخرج: تقليد المصيب؛ لأنه لمَّا لَم يستند إلى موجبٍ.. احتمل النقيضَ في المآل.

فتحصل: أن اليقين: «اعتقادٌ جازمٌ ثابتٌ مطابقٌ للواقع». فالجزم: مخرجٌ للظن والشكِّ والوهمِ. والمطابقة: تخرج الجهلَ المركب. والثابت: مخرجٌ للتقليد؛ إذ لا ثبوت معه أصلًا.

هذا على القول بأن التجلي: هو المطلق، أما لو أريد به: التجلي التامِّ، فلن يشمل التعريف إلا اليقينيَّ من التصورات والتصديقات.

و(بها): الباء فيه: للسببية المباشِرة، وهذا قيدٌ مخرجٌ للحياة والوجود؛ فليسا من الأسباب القريبة للتجلي، بل هما سببان بعيدان له، بواسطة اشتراط وجودهما حتى يحصل العلم. أما السبب المباشر في التجلي: فهو العلم.

و(المذكور): ما يُذكَر ويمكن التعبير عنه، موجودًا كان أو معدومًا، سواء كان – أي: المعدوم – ممكنًا أو مستحيلًا. كما يشمل: الكليَّ والجزئيَّ، والمفردَ والمركبَ.

فهو من الذِّكر – بكسر الذال المشدَّدة -، وهو: الحاصل عن طريق اللسان، وهو المتبادر من التعبير في التعريف بـ (المذكور). وليس من الذُّكر – بضم الدال المشددة -، فهذا محله القلب. ولا يبعد إرادته بضم الذال هنا؛ لشمول هذا التعريف للظن وغيره مثل العلم الذي نعرِّفه.

والتعبير بـ «المذكور»: يفيد شمولَ هذا التعريف لإدراك المحسوسات والمعاني.

وفُضل التعبير بـ «المذكور» على التعبير بـ «المعلوم، وبـ الشيء»: فرارًا من الدور المترتب على التعبير بالمعلوم؛ إذ المعلوم مشتقٌّ من العلم، فتعريف العلم به، أخذٌ للمعرَّف في التعريف، وهو دورٌ. رغم الجواب عنه: (بأن المعرَّف: هو العلم الاصطلاحي، والمذكور في التعريف: بالمعنى اللغوي)[1].

ولم يعبر بـ «الشيء»: لأن الشيءَ هو الموجود، فهو ظاهرٌ فيه، فيخرج المعلوم.

وحاصل المقصود من قوله (لِمن قامت هي به): أن التجلي المذكور يحصل للموصوف بالعلم؛ أي: الذي قامت به صفة العلم. وعلى هذا:

(١) الأستاذ الشيخ صالح موسى شرف، مذكرة التوحيد، ص٣٥.

فالتعريف يُخرج «النورَ»، فإنه يحصل به التجلي أيضًا، لكنه لا يحصل لما قام النور به، بل للشخص، بمعنى أن النور يقوم بالمصباح، لكنه لا يكشف الأشياء للمصباح، بل للشخص[1].

وهل يشمل التعريفُ المذكورُ للعلم إدراكَ البهائم؟

والجواب: أنه لا يشمل هذا الإدراكَ على القول بأن المدرِك هو العقل وأن الحسَّ آلةٌ له. خلافًا للقول بأن الحسَّ هو المدرِك، حينئذٍ يكون التعريف شاملًا لإدراك البهائم، فيقال له حينئذٍ: علمٌ، أما نفْي العلم عن البهائم: فلا يرد على إطلاقه، بل المنفي عنها: هو العلم الذي ينشأ عن غير الحواس، خلافًا لعلم الحواس، فهذا ثابتٌ لها على الراجح.

فمعنى هذا التعريف: أن العلم صفةٌ ينكشف بها لِمَن قامت به ما مِن شأنه أن يُذكر، انكشافًا تامًّا لا اشتباه فيه. فيخرج عن الحد: الظنُّ، والجهلُ المركبُ، واعتقادُ المقلِّد المصيب أيضًا؛ لأنه في الحقيقة عُقدةٌ على القلب، فليس فيه انكشافٌ تامٌّ وانشراحٌ تنحلُّ به العقدة[2].

وأما شرح التعريف الثاني للعلم، وهو: (صفةٌ توجِب تمييزًا لا يحتمل النقيضَ)[3]:

فهو (صفةٌ)، وقد سبق الكلام عليها في التعريف الأول. والصفة لابد لها من أمرَين: محل تقوم به، هو الشخص العالِم. وشيء تتعلق به، وهو هنا: المعلوم.

و(توجِب): أي: تستلزم وتقتضي. وليس المرادُ الإيجابَ الذي هو تعليلٌ يسلب الاختيارَ، بل الإيجاب العادي، كما هو معتقد أهل السنة، والمقصود به هنا: أن عادته -تعالى- جرت بخلق التمييز للعبد عند وجود صفة العلم؛ وفقًا لمعتقد أهل السنة: من إسناد جميع الكائنات إلى قدرته -تعالى-.

وهذا يلفت الانتباه إلى أن المقصود بهذا التعريف: العلمُ الحادث، أما العلم القديم، فلا إيجاب فيه مطلقًا، لا على سبيل التعليل ولا العادة.

والمقصود بـ (التمييز): تمييز الشيء الذي تتعلق به الصفة؛ أي: المعلوم.

---

(1) يراجع: عصام الدين، حاشية على شرح العقائد، ص٥٨.

(2) يراجع: الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٧٨.

(3) يراجع في شرحه – إضافة إلى ما يأتي -: الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه، ج١ ص٧٧-٨٥. والشيخ صالح شرف، مذكرة التوحيد، ص٣٦-٤٥، فقد عوَّلتُ كثيرًا على ما ذكره – رحمه الله – في شرح التعريفَين المختارَين للعلم؛ لدقَّة تحريره.

والتمييز قد يراد به معنيان: أولهما: الكشف والإيضاح. وثانيهما: صورة الشيء التي تحصل عند العقل في التصور، والإثبات أو النفي في التصديق. فهل المراد بالتمييز هنا: الكشف والإيضاح؟ أم الصورة في التصور، والإثبات أو النفي في التصديق؟

يحتمل كلًّا منهما، فإذا أريد به الكشف، صار المعنى عليه: أن العلم: صفةٌ توجب كشفًا للشيء وإيضاحًا، فالعلم حينئذٍ: هو الصورةُ الحاصلة في النفس، والإثباتُ والنفيُ.

أما لو أريد به الاحتمال الثاني، صار المعنى عليه: أنه صفةٌ توجب صورةً حاصلةً في النفس، او توجب إثباتًا أو نفيًا، فالعلم – على ذلك – ليس هو الصورة ولا الإثبات والنفي، لأنه - حينئذٍ - مغايِرٌ لهما، فهو يوجبهما، والموجب للشيء لا يكون عينَ هذا الشيء.

ثم التمييز – بياءَين – متعدٍّ بنفسه، فيقال: «ميَّزتُ الشيءَ»، أما التميُّز – بياءٍ واحدةٍ – فيتعدى بـ «عن»، فيقال: «تميَّز الشيءُ عن كذا».

والمتعدي بنفسه: يستلزم كشفَ الأشياء لمحله، كما يستلزم كشفَ محله كذلك. خلافًا للمتعدي بعن، فإنه وإن كَشف محلَّه، لكنه لا يكشف الأشياءَ، ومثال ذلك: صفة القدرة: تقتضي تمييز المتصف بها عن العاجز، الذي لا يوصَف بها، لكن ليس من وظيفتها أن تكشف الأشياءَ للموصوف بها، فالموصوف بها: قادرٌ، قدرته تميِّزه عن العاجز، غير أن هذا القادر لا تنكشف له الأشياء بالقدرة. أما العلم: فعلى العكس، صفةٌ يتميز الموصوف بها (أي: العالِم) عن غيره (أي: الجاهل)، وتنكشف الأشياءُ لهذا العالِم[1].

وقوله (لا يحتمل النقيض): يعني: أن ما تعلقت به مع ذلك الانكشاف، لا يحتمل النقيضَ بوجهٍ؛ بسبب تمامه، فهو لا يحتمل النقيض: لا في الذهن، ولا في الخارج، ولا بسبب تشكيك المشكك، وهذا يعني: أن (العلم تلزمه أمورٌ ثلاثةٌ: الجزم، والمطابقة، والثبات؛ فالعالم بالشيء: جازمٌ به، وثابتٌ عليه، ومطابقٌ معلومِه للواقع)[2]، لذا لَم يكن معلومُه محتملًا للنقيض بحسب الذهن؛ لتحقُّق الجزم، ولا بحسب الخارج؛ لأنه مطابقٌ للواقع، ولا بسبب تشكيك المشكِّك؛ لتحقُّق الثبات.

ثم (الذي يحتمل النقيض): قسمان:

---

(١) يراجع أيضًا: العلامة الدسوقي، حاشية على أم البراهين، ص١٠٧.

(٢) الصفحة السابقة.

أولهما: ما يحتمله في الحال، وهو: الظن والشك والوهم؛ فالظن: إدراك الطرف الراجح، والوهم: إدراك المرجوح، والشك: استواء الإدراك بالنسبة للطرفَين دون ترجيح لأحدهما على الآخر.

ثانيهما: ما يحتمله في المآل: وهو أمران: الجهل المركب، والتقليد؛ أما الجاهل: فهو الذي يعتقد خلافَ الواقع، لكنه قد يقبل الإرشادَ والتوجيهَ مِن غيره، فإذا تبيَّن له الحق.. رجع إلى الصواب وعدل عن عقيدته الأولى – الباطلة -. كذا المقلد، يجوز التشكيكُ في حقه، فيرجع عما يعتقده[1].

أما ما لا يحتمل النقيض: فهو التصديق اليقيني؛ أعني: ما كان جزمًا مطابقًا للواقع لِموجِبٍ. واختُلف في التصور: هل له نقيضٌ أم لا؟ قولان، وسيأتي.

ثم إن قوله في التعريف (لا يحتمل النقيضَ): تعدَّدت الاحتمالات المقصودة منه، فهناك ضميرٌ مستكنٌ في الفعل (يحتمل)، وفيه احتمالان، وهناك احتمالاتٌ ثلاثٌ في المراد بالـ (نقيض)، بيان ذلك:

أن الضمير في (يحتمل): قد يرجع إلى «التمييز» بمعنى الكشف أو بمعنى الصورة، وقد يرجع إلى «التمييز» على تقدير مضافٍ، هو: متعلَّق ذلك التمييز الذي هو الشيء، فيرجع الضمير حقيقة إلى: الشيء.

أما الـ (نقيض): فقد يراد به نقيض التمييز، بالمعنيَين السابقَين، أو يراد به نقيض الشيء، أو يراد به نقيض الصفة، وهي احتمالاتٌ ثلاثٌ – كما سبق -.

رُجح أن الضمير يرجع إلى التمييز، على تقدير مضاف، أي: متعلَّق التمييز، وأن المراد بالنقيض: نقيضُ التمييز، الذي هو – أي: التمييز – بمعنى الصورة في التصور والإثبات والنفي في التصديق[2].

وعلة هذا الترجيح: أن الأوجه القول بعود الضمير إلى الشيء، لا إلى التمييز، بمعنى: لا يحتمل الشيءُ؛ لموافقته (تصريح العلماء من إسناد الاحتمال إلى الشيء في الفرق بين اليقين وغيره، حيث قالوا: اعتقاد الشيء كذا، فإن لَم يحتمل الشيء معه النقيضَ.. فيقين، وإلا.. فغير يقين)[3]

([1]) يراجع أيضًا: د. سليمان خميس، توضيح العقائد النسفية، نشر: دار الفجالة، ط٢، دون تاريخ، ج١ ص٦٧.

([2]) ممن رجح ذلك: العلامة الخيالي، في حاشيته على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية، ص٤٠.

([3]) الأستاذ الشيخ صالح موسى شرف، مذكرة التوحيد، ص٣٨.

– كما سبق نقله عن شرح المواقف ـ وهذا التصريح يؤيد القول بإسناد الاحتمال إلى «الشيء».

ثم ماذا لو قيل بعود الضمير إلى التمييز؟

والجواب: أنه حينئذٍ إما أن يراد بالتمييز الكشف والإيضاح، وهذا غير صحيح؛ إذ الكشف مما لا يُتصور له نقيضٌ مطلقًا؛ لأنه ليس وجوديًا متحققًا في الخارج، بل هو أمرٌ اعتباريٌّ؛ لأنه فعْل الفاعل.

وإما أن يراد بالتمييز – على القول بعود الضمير إليه – الصورةُ في التصور والنفيُ والإثبات في التصديق، وهو غير صحيح – كسابقه ـ؛ لأن المعنى عليه: أن الصورة لا تحتمل نقيضَ نفسها، والإثباتَ كذلك لا يحتمل نقيض نفسه! وهو غير متصوَّرٍ؛ أعني: احتمالَ الشيء نقيضَ نفسه؛ لأنَّا إذا قلنا: «هذا الشيء يحتمل الآخر»، نقصد: جوازَ اتصاف الشيء بالأمرَين معًا؛ كثبوت السفر لخالد إذا كان مظنونًا، فالشيء – وهو في مثالنا: زيدٌ، ومسافرٌ – يتوارد عليهما الثبوت الراجح، ويتوارد عليهما – أيضًا – نفي هذا الثبوت على سبيل المرجُوحية.

وهذا صريحٌ في أن الشيء لا يجوز أن يحتمل نقيضَ نفسه، فالواقع ليس إلا أحدَهما فقط، لا هما معًا. إلا إذا قيل بتجويز ذلك على تأويل: أن الشيء يجوز أن «يحتمل» نقيض نفسه، بمعنى: حلول أحدهما بدل الآخر عند المدرك، أي: إدراك الوقوع على سبيل الظن، فالوقوع محتملٌ للنقيض، أي: اللاوقوع، بأن يحل – اللاوقوع – بدلًا من الوقوع عند المدرِك. وعلى هذا التأويل يقال: يصح احتمال الشيء نقيضَ نفسه؛ بحلول نقيضه بدلًا منه لدى المدرِك.

غير أن هذا التأويل وما ترتب عليه، ليس معهودًا؛ لِما سبق: من أن المعهود هو جواز اتصاف الشيء الواحد إما بالثبوت وإما بالنفي، وهذا المعهود هو المراد هنا؛ أي: على القول بإرجاع الضمير إلى الشيء؛ إذ المعنى: عدم احتمال الشيء الإثباتَ أو النفيَ في اليقين، واحتماله لهما في الظن.

أما القول بإرجاع الضمير إلى الإثبات، فمردودٌ؛ لأن المعنى عليه: الإثبات لا يحتمل نقيضَ نفسه في اليقين، ويحتمله في غير اليقين، بأن يحل بدلًا منه، وهذا ليس معهودًا في المراد بالاحتمال – كما سبق توضيحه ـ.

وبهذا يظهر وجه ترجيح القول بعود الضمير إلى «الشيء»؛ لاستقامة المعنى عليه، وموافقته تعبيرَ العلماء، وموافقته ـ كذلك – المعنى المعهود

من «الاحتمال»، وموافقته للقول بتوارد النفي والإثبات على الطرفَين، وهما: الموضوع والمحمول؛ فمتعلق الإثبات والنفي: هو الموضوع والمحمول، لا الوقوع واللاوقوع، كما يصطلح الفلاسفة.

وأما القول المختار في الـ «نقيض»، أي: نقيضِ التمييز، بمعنى الصورة في التصور وبمعنى الإثبات والنفي في التصديق: فقد سبق أن التمييز بمعنى الكشف: لا نقيض له مطلقًا. كما سبق أيضًا: أن الشيء لا يناقض نفسَه، لذلك لا يقال إن المراد: نقيضُ الشيء، وقد يراد نقيض الشيء، لكن بتأويل حلول أحدهما محل الآخر لدى المدرِك، على ما سبق توضيحه كذلك.

وإذا أُبطلت هذه الاحتمالات.. لن يبقى إلا احتمال القول بأن المراد: نقيضُ التمييز بمعنى الصورة في التصور والإثباتِ أو النفيِ في التصديق. واحتمال القول بأن المراد: نقيضُ الصفة، وهذا الاحتمال- أي: نقيض الصفة – قد يصح قبوله في تعريفنا هذا، وهو: (صفةٌ توجب تمييزًا...)، لكن لا يصح في التعريف السابق، وهو: (صفةٌ يتجلَّى بها المذكور...)، أي: لا يصح أن يراد فيه: تمييزٌ لا يحتمل نقيضَ الصفة؛ لأن «العلم» في هذا التعريف (صفة يتجلى...): تمييزٌ، ومعلومٌ أن التمييز يندرج في مقولة الإضافة، فإذا عُرف بالـ «الصفة»، لن يكون من مقولة الإضافة، بل الكيف.

وهذه الوجوه تُظهر سبب اختيار رجوع الفاعلِ إلى: الشيء، والنقيضِ إلى: التمييز، والمراد بالتمييز حينئذٍ: الصورةُ والإثباتُ أو النفيُ[1].

فمعنى التعريف بعد هذه الترجيحات:

أن العلم: أمرٌ قائمٌ بالنفس، يوجب لها على طريق العادة؛ بخلْق الله – تعالى-، صورةً للشيء في التصور، وإثباتًا أو نفيًا في التصديق، بحيث لا يحتمل هذا الشيءُ نقيضَ هذه الصورة في التصور ولا نقيض هذا الإثبات أو النفي في التصديق، بمعنى: أن مَن تصور شيئًا.. فقد علم هذا الشيء، أي: قامت به صفةٌ أوجبَت له صورةَ ذلك الشيء الذي قد تصوَّره، وهذا الشيء المتصوَّر: لا يحتمل نقيض الصورة الحاصلة في ذهن العالِم؛ إذ لا نقيض لهذه الصورة حتى يصدق عليها أنها لا تحتمل النقيض، وعليه: فمَن جزم بتحتية الأرض أو بفوقية السماء.. فقد علمها؛ أي: حصل قيامُ صفة

(1) يراجع أيضًا: د. سليمان خميس، توضيح العقائد النسفية، ص٦٨، ٦٩.

العلم به، وهذه الصفة أوجبت له حصول إثبات التحتية للأرض والفوقية للسماء، بحيث لا يحتمل هذا الشيء – وهو: الأرض تحتَنا والسماء فوقنا – غير الإثبات الحاصل في النفس، لا حالًا ولا مآلًا[١].

وقد اعتُرض على هذه الترجيحات، فقيل عليها:

١) لن يكون العلمُ نفسَ الصورة ولا نفسَ التصديق – أي: الإثباتِ أو النفيِ -، بل سيكون العلم: ما يُوجب الصورةَ والتصديقَ، فلن يكون العلم بالإنسان – مثلًا – هو نفسَ صورته التي حصلت في النفس، بل: ما يوجبها.

٢) ولن يكون العلم - أيضًا – منقسمًا إلى تصورٍ وتصديقٍ؛ لأنهما - على هذا الترجيح – ليسا فردَين منه، لِما سبق في الإيراد الأول: أن العلم يوجبهما، وهذا يعني عدم انقسامه إليهما.

٣) إن إطلاق التمييز بمعنى الصورة: ليس مشهورًا، إنما المشهور من إطلاقه: الكشف والإيضاح.

٤) إن القول بالصورة: مبنيٌّ على القول بالوجود الذهني، والمتكلم - المعرِّف للعلم هنا - لا يُثبت الوجودَ الذهنيَّ.

٥) يلزم أن الإثبات نقيضٌ للنفي، مع أن الإثبات والنفي ليسا بنقيضَين؛ لأنهما يرتفعان لدى الشاكِّ.

وهذه الإيرادات مدفوعةٌ بما يلي:

أما أوَّلها: فإن العلم عند أصحاب هذا التعريف، ليس نفسَ الصورة ولا التصديق، فهذا قول الفلاسفة بانطباع الأشياء في النفس[٢]، وليس من الضروري اتباعهم في ذلك، بل العلم عند أصحاب التعريف: صفةٌ حقيقةٌ لها إضافةٌ، يخلقها الله –تعالى- بعد استعمال أسبابها كالحواس.

وأما ثانيها: فيلتزم صاحب التعريف عدم انقسام العلم إلى تصورٍ وتصديقٍ، ولا حرج في ذلك، وهذا لا يعني عدم انقسامه إليهما مطلقًا، فهذا ظاهر البطلان، ويقال: إنه لا ينقسم إليهما من حيث ذاته، بل ينقسم إليهما من حيث إنه يوجِبهما؛ فهو باعتبار إيجابه الإثبات والنفي: تصديق، ومن حيث عدم إيجابه شيئًا منهما: تصورٌ.

والجواب عن ثالثها: أن إطلاق التمييز بمعنى الصورة: مبنيٌّ على

(١) الأستاذ الشيخ صالح شرف، مذكرة التوحيد، ص٤٠، ٤١، بتصرف.

(٢) يراجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣ ص٢٣٠.

التسامح، وتقدير ذلك يرجع إلى ذهن السامع، فقد سبق: أنَّا نقطع بأن الذي يحتمل النقيض، هو التمييز بمعنى الصورة أو بمعنى النفي والإثبات، دون المعنى الثاني.

ويجاب عن رابعها: بأنَّا نعبِّر بالصورة، ونقصد بها: الشبه والمثال، ولم نقصد الحضورَ في الذهن؛ فحصول صورة الشيء في العقل، مثَله كمَثل حصول صورة الشخص في المرآة، فههنا شبهٌ ومثالٌ، وهذا ليس من الوجود الذهني، الذي هو أمرٌ يشارك الوجودَ الخارجي في الماهية التامة، فهذا مغايرٌ تمامًا للقول بالشبه والمثال.

أما الإيراد الخامس: فيجاب عنه: بأنَّا نطلق الإثباتَ والنفيَ هنا بمعناهما اللغوي، الذي هو: إثبات أو عدمُ إثبات أحد الطرفَين للآخر، فهما على هذا المعنى – اللغوي – متناقضان، ومتعلقهما: هو الطرفان، وعليه، فإن ثبوت المحمول للموضوع: مناقضٌ لنفي المحمول عن الموضوع، بينما يعني المناطقة بالإثبات والنفي: إدراك وقوع النسبة أو إدراك عدم وقوعها(١)، فمتعلق الإثبات والنفي عندهم: هو الوقوع وعدم الوقوع، فالإثبات والنفي على اصطلاحهم: لا يتناقضان؛ لأنهما ينتفيان عند حصول الشك، ومعلومٌ عدمَ انتفاء النقيضَين معًا. ومراد المناطقة المذكور: ليس مقصُودًا هنا(٢).

وبعد هذا الشرح يقال: **أيُّ التعريفَين يفضُل الآخر؟**

وأقول في الجواب:

أما التعريف الأول: فقد قيل عنه: إنه (أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم)(٣)، فرُجح؛ لعمومه وشموله لـ: الموجود والمعدوم، وإدراكِ الحواسِ وإدراك المعاني، والتصوراتِ مطلقًا وللتصديقاتِ(٤): قيل: مطلقًا؛ أي: اليقينيَّة وغيرها، إذا فُسر التجلي بمطلق الظهور، أما لو أُريد بالتجلي الانكشاف التام – وهو الأَولى في تفسيره -: فلن يشمل التصديقات الغير اليقينية، وقد سبق توضيح ذلك.

---

(١) يراجع: د. محمد شمس، تيسير القواعد المنطقية، ص٢٢٨-٢٣٩.
(٢) يراجع أيضًا في هذه الإيرادات والجواب عليها: د. سليمان خميس، توضيح العقائد النسفية، ص٧٠، ٧١.
(٣) الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٨٥، ٨٦. ويراجع: حاشية السيالكوتي، الصفحة نفسها.
(٤) يراجع: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص١٣٧. وقد سبقت الإشارة إلى ما ذكره عن هذا التعريف.

وأما التعريف الثاني: فوُصف: بأنه «دقيقٌ، وصعبٌ»[١]، لذا كان الكلام فيه أطولَ، ومع ذلك، صرح محققون[٢]: بأنه أصحُّ ما قيل في حد العِلم، غير أن شمولَه مبنيٌّ على أمرَين:

أوَّلهما: عدم التقييد بالمعاني، حتى يكون شاملًا لإدراك الحواس. أما التقييد بالمعاني، بأن يقال: العلم: (صفةٌ توجِب تمييزًا بين المعاني)، فمُخرجٌ لإدراك الحواس؛ إذ العلم على هذا - التقييد - خاصٌّ بالتمييز بين المعاني، فتَخرج الأعيان المحسوسة عن هذا التعريف؛ لأنها ليست من المعاني.

وعلى التقييد بالمعاني: يورَد: إدراك الجزئيات المحسوسةِ قبل رؤيتها بعوارضها المشخصِّة، كـ (إدراك زَيدٍ قبل رؤيته بعوارضه المشخِّصة له)[٣]، فهذا الإدراك علمٌ، ومع ذلك لم يشمله التعريف؛ سبب ذلك: أن إدراك زيدٍ هو إدراكُ عَينٍ أو ذاتٍ، وليس إدراكَ معنًى. أما إذا حصل إدراكه عند رؤيته، فهو إحساسٌ.

والجواب عن هذا الإيراد: أن إدراك الجزئي – زَيدٍ - قبل رؤيته: إدراكٌ لمشخصاتٍ كليةٍ يجوز عند العقل أن تشترك هذه المشخصات بين كثيرين؛ إذ لا مراعاة هنا لخصوص المادة، فهو إدراكٌ لمعنًى، لأنه أُدرك بوجهٍ كليٍّ، ما هنالك، أنه في الخارج ينحصر في مادةٍ، والأمور الكلية ليست أعيانًا، بل هي من قَبيل المعاني، وعلى هذا الجواب، فإنَّ إدراك زَيدٍ – على ما قيل في الإيراد – يدخل في تعريف العلم، على قول مَن قيَّد بالمعاني.

والظاهر أن إدراك زَيدٍ قبل حصول رؤيته: إدراكُ جزئيٍّ بمشخصاتٍ، لوحظ في هذه الخصوصيات: زَيدٌ، فلا يكون إدراكه المذكور من قَبيل إدراك المعاني. كما أن زَيدًا في هذا الإيراد: ليس مدرَكًا بالحواس؛ لأنهُ غائبٌ عنها أصلًا، لذا قيل[٤]: إن إدراكه قبل الرؤية مشكِلٌ.

---

(١) يراجع: الشيخ صالح شرف، مذكرة التوحيد، ص٣٦.

(٢) يراجع: الإيجي، المواقف، ج١ ص٧٧. وما نقله الدسوقي في: حاشية أم البراهين، ص١٠٦، ١٠٧.

(٣) الشيخ صالح شرف، مذكرة التوحيد، ص٤٢. وينظر: د. سليمان خميس، توضيح العقائد، ص٧٢.

(٤) القائل: هو الخيالي، في حاشيته على النسفية، ص٤١. ويراجع: الشيخ شرف، مذكرة التوحيد، ص٤٣.

وإذا قُيدت المعاني في التعريف بالكلية، فهو مبنيٌّ على إثبات الحواس الباطنية – وهو قول الفلاسفة ومَن تبعهم -، حتى لا يشمل التعريفُ المعاني الجزئية، كالجوع والعطش والألم، فليست علمًا على هذا الرأي، بل هي تخيُّلٌ وتوهُّمٌ، أما العلم: فهو المعاني الكلية فقط. ومَن نفَى الحواس الباطنية.. لَم يقيِّد المعاني بالكلية، فيدخل في التعريف: المعاني مطلقًا؛ كليةً وجزئيةً، والمدرك لهما: هو النفس[١].

ثم إن التقييد بالمعاني وعدمَ التقييد به: مبنيٌّ على أن إدراك الحواس هل هو علمٌ أم لا؟ فمَن ذهب إلى أنه قسمٌ من العلم.. لَم يقيِّد بالمعاني، فيدخل إدراك الحواس في العلم. ومن ذهب إلى أنه ليس قسمًا من العلم، وقال: إنه إدراكٌ يخالف حقيقةَ العلم.. قيَّد بالمعاني؛ ليُخرج عن العلم: إدراكَ الحواس[٢].

ثانيهما: أن التعريف المذكور لن يشمل التصور، إلا بناءً على القول: لا نقيض للتصورات.

وأورد على ذلك:

١ـ أنه قد تقدم أن المعتبَر في العلم: هو عدم احتمال نقيض التمييز بمعنى الصورة، وهذا مغايرٌ للعلم، فكيف يقال بدخول التصور في العلم بناءً على شيءٍ آخر، هو: أن التصور لا نقيض له؟ مع أن التصور صفةٌ موجبةٌ للتمييز، فالتصور غير التمييز.

ومما يجاب به: أن الصورة المرادة من التمييز: ترتبط بالعلم ضرورةً؛ لأن العلم يوجبها، فليست أجنبيةً عن العلم، لذلك كان إدخال التصورات في العلم بناءً على أنها لا نقيض لتمييزها (أي: لصُورها): صحيحٌ.

وأجيب أيضًا: بان الكلام على تقدير مضاف؛ أي: (لا نقائض لتمييزها، فالتصور: صفةٌ توجب تمييزًا – أي: صورةً لمتعلقها، الذي هو الماهية المتصوَّرة -، بحيث لا تحتمل الماهية المتصوَّرة نقيضَ ذلك الصورة)[٣]، وعلى هذا التقدير، فالكلام مستقيمٌ مع ما سبق من أن المعنى: لا يحتمل متعلق التمييز نقيض التمييز.

---

(١) يراجع عن الحواس الباطنة ومدركاتها: ابن سينا، النجاة، ج٢ ص١٦٢. والتفتازاني، شرح المقاصد، ج٣ ص٢٨٦ـ٢٩٦.

(٢) يراجع: عصام الدين، حاشية شرح العقائد، ص٦٠ـ٦٢. د. سليمان خميس، توضيح العقائد، ص٧٢.

(٣) د. سليمان خميس، توضيح العقائد النسفية، ص٧٣.

٢- أن عدم شمول التعريف للتصور بناءً على القول بأن التصور لا نقيض له: قد يقال: (لا حاجة إلى هذا البناء؛ لأن التصور لو كان له نقيضٌ.. فهو لا يحتمله كاليقين؛ لأن مَن تصوَّر شيئًا.. فلا يحتمل عنده غير صورته، فمثله مثل اليقين)[1]، وعليه، فلا حاجة إلى القول: «بناءً على أنها نقائض لها»..

والجواب: أن التصور بالكُنه هو الذي لا يحتمل غيرَ صورته الخاصة به هو؛ لأن حقيقة الشيء واحدةٌ غيرُ متعددةٍ، فالإيراد المذكور لا يظهر إلا في هذا التصور، فشمول العلم للتصورات، بناءً على عدم احتمالها النقيض، حاصلٌ في التصور بالكُنه. والأمر في التصور بالوجه: ليس كذلك؛ أي: إنه يحتمل غير صورته، مثال ذلك: أن يُتصوَّر الإنسانُ بأنه شاعرٌ أو لا شاعرٌ، فهما – شاعر ولا شاعر - متناقضان، إذا وُصف الإنسانُ بأحدهما.. احتمل الوصفَ بالآخر، ولمَّا احتمل ذلك.. احتيج إلى التصريح بالبناء المذكور – أعني: قولهم: بناءً على أن لها نقائض -، حتى يكون التصور مطلقًا: مما يندرج تحت العلم.

٣- ثم القول بعدم وجود نقيضٍ للتصورات، متعارضٌ مع ما قُرر في المنطق: أن «نقيض المتساويين متساويان»، وأن عكس النقيض الموافق: هو «جعْلُ نقيض الموضوع محمولًا ونقيض المحمول موضوعًا»[2]؛ فههنا إثبات نقيضٍ للموضوع ونقيضٍ للمحمولَ، والموضوعُ والمحمولُ مفردان، فهُما من التصورات.

والجواب: أن المناطقة اصطلحوا على أن التناقض: واقعٌ في التصديقات؛ لأنهم عرَّفوا التناقض: بأنه «اختلاف قضيتَين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدْق إحداهما وكذب الأخرى»[3]، فما مُثل به في الإيراد: مبنيٌّ على التسامح والتجوُّز، لا على الاصطلاح المنطقي.

وقيل[4]: الخلاف لفظيٌّ؛ فعلى التفسير المشهور للمتناقضَين؛ أي: «المفهومَين المتمانعَين لذاتهما؛ أي: يلزم من ثبوت أحدهما نفيُ الآخر».. يكون التناقض خاصًّا بالقضايا؛ إذ لا يُتصور تمانعٌ بين التصورات لذاتها،

---

(١) الشيخ صالح شرف، مذكرة التوحيد، ص٤٤.
(٢) يراجع: د. محمد شمس الدين، تيسير القواعد المنطقية، ص١٣٤، ١٣٥.
(٣) يراجع: السابق، ص٢٥٠.
(٤) يراجع: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٧٩-٨١. ويراجع: الشيخ صالح ص٤٤.

فمثلًا: لا تَمانع بين «عمرو، ولا عمرو»، الذي هو خالد، بحيث يقال: يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر.

وعلى تفسير المتناقضَين بالتفسير الغير المشهور، وهو: «أنهما المتنافيَان في المفهوم؛ أي: أمرَان كلٌّ منهما منافٍ للآخر، سواءٌ وُجد بينهما تمانعٌ، كما في القضايا، أو وُجد تباعدٌ في المفهوم، كما في التصورات»، على هذا التفسير، يقال: للتصورات نقائض؛ لأن نقيض الشيء – على هذا الرأي – رفعُه، سواءٌ أريد رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره، فـ «عمرو، ولا عمرو»: بينهما تنافٍ بحسب المفهوم فقط، لكن ليس بينهما تمانعٌ بمعنى: أنه يلزم من وجود أحدهما نفي الآخر، على ما سبق ذكره، مع ملاحظة: أن الأشهر عند إطلاق النقيض: هو المعنى الأول.

أو يقال: لا تَمانع بين مفهومَي «إنسان ولا إنسان» مثلًا، إلا بالنظر إلى ثُبوتهما لشيءٍ آخر، عندئذٍ يحصل قضيتان بينهما تناقضٌ – متى توفرت شروطه -، بأن يقال مثلًا: «هذا إنسانٌ، أو لا إنسانٌ»، فالقول بجريان التناقض بين التصورات: مِن قَبيل المجاز؛ نظرًا إلى تناقض المتصوَّرين إذا نُسبا إلى غيرهما، كما في المثال المذكور. أو يؤوَّل مفهوم النقيضَين، بأن يقال: المقصود بهما: (المتباعدان غاية التباعد، سواءٌ أكانا متمانعَين أم لا)[1].

وبعد هذه الإيرادات وأجوبتها، نقول: إن التعريف الثاني لا يشمل التصديقات الغير اليقينية، علة ذلك: عدم احتمالها النقيضَ.

٤- أن كلًّا من التعريفَين -المختارَين- معتَرضٌ: بأن التصور يدخل في مفهوم العلم، وهذا مخالفٌ لقولهم: لا بد في العلم من المطابقة للواقع، ومعلومٌ أن بعض التصورات غيرُ مطابقٍ للواقع، مثال ذلك: مَن رأَى جسمًا مِن بعيدٍ ولم يتبيَّن ما هو على التحقيق، فتصوَّره حيوانًا صاهلًا، فههنا حصلت صورة الحيوان الصاهل في نفس الرائي، مع أنها ليست مطابِقة للواقع.

والجواب عن ذلك: أن الصورة التي حصلت في نفس الرائي، هي صورةٌ للفرَس، وهي مطابقةٌ للفرس فعلًا، والخطأ مصدره: الحُكم بأن هذه الصورة – للفرس – هي للمرئي بالفعل، لذا نقول: جميع التصورات مطابقةٌ لما هي تصوراتٌ له، مطلقًا؛ أي: سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا، موجودًا أو معدومًا، أما عدم المطابقة: ففي أحكام العقل التي تقارن هذه التصورات[2].

---

(1) د. سليمان خميس، توضيح العقائد النسفية، ص٧٤.
(2) يراجع: الجرجاني، شرح المواقف، ج١ ص٨١.

خاتمة البحث

وبعد: فقد حاولتُ معالجة قضية هذا البحث، وهي: تعريف «العِلْم»، ومن خلال ما سبق، أستخلصُ ما يلي:

١) محاولة تحرير ما يتعلق بتعريف «العلم»، مما اهتم به علماؤُنا على تعدد طوائفهم، من لغويين وأصوليين ومتكلمين وغيرهم، وفيما أثبتُّ في هذا البحث: ما يشهد لذلك، مما يدل على أهمية المسألة وجوهريتها.

٢) بذَلَ علماء أهل السنة جهودًا مضنيةً في سبيل تحقيق وتحديد معاني الألفاظ، في منهجيةٍ علميةٍ منضبطةٍ، وما عرضتُه من نماذج للتعريفات المشهورة، والتعقيبِ عليها: يشهد لذلك، ويشهد لإعمال أدوات النقد البنَّاء، على يد أعلام مدرسة أهل السنة.

٣) إهمال ما ينبغي تقديمه قبل الشُّروع في علمٍ ما، وعدم الاهتمام – كما يليق وينبغي - بالتراث وما يَحويه من تحقيقاتٍ: ثغرةٌ لا يُصلحها شيءٌ، إلا البدء بإتقان هذه التحقيقات؛ لتكون أساسًا يشيَّد عليه ما بعده.

٤) ظهر عدم دقة القول بترادف ألفاظٍ متداولةٍ للعلم، مثل: الإحساس، والشعور، والإدراك، والاعتقاد، والاعتقاد، ونحو ذلك مما فصلتُه في موضعه من هذا البحث.

٥) التعريف الأقربُ إلى أن يكون هو المختار للعلم: أنه (صفةٌ يتجلَّى بها المذكور لِمن قامت هي به)، ويليه: تعريفُه بأنه (صفةٌ توجب تمييزًا لا يحتمل النقيضَ)، ولكلٍّ منهما ما يشهد بترجيحه، كما فصلتُ في موضعه أيضًا.

ومن أهم التوصيات: أن المسائل المتعلقة بـ «العِلْم»، لا تزال بحاجةٍ إلى اعتناءٍ ومَزيد دراسةٍ، وقد أشرتُ – عرَضًا – إلى بعضها في ثنايا هذا البحث، وتتبُّع الإحالات بهوامش البحث، مما يرشد إلى ذلك.

وأسأل الله أن يتقبَّل عملي هذا، ويجعلَه خالصًا لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عما فيه من زَللٍ.

أهم مصادر البحث ومراجعه

الآمدي، سيف الدين، عليّ بن محمد، (ت: ٦٣١هـ):
- أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أ. د. أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ.
- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: أ. د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة– القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

أمين، د. محمد: تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٤٢هـ-٢٠٢١م.

الأنصاري، أبو القاسم، سلمان بن ناصر، (ت: ٥١٢هـ): شرح الإرشاد للجويني، تحقيق: أ. د. خالد العدواني، دار الضياء بالكويت، ط١، ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م.

الإيجي، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد، (ت: ٧٥٦هـ): المواقف، وشرحه، للسيد الشريف **الجرجاني:** عليٍّ بن محمد، (ت: ٨١٦هـ)، وحاشية **السيالكوتي**، عبد الحكيم بن شمس الدين، (ت: ١٠٦٧هـ)، مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

الباجي، أبو الوليد بن خلف، (ت: ٧٤٧هـ): الحدود في الأصول، تحقيق: د. نزيه حماد، مؤسسة الزعبي- بيروت، ط١، ١٣٩٢هـ-١٩٧٣م.

الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، (ت: ٤٠٣هـ):
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠م.
- التمهيد في الرد على المعطلة والملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر، (ت: ٧٩٢هـ): شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

ابن التلمساني، شرف الدين، الفهري، عبد الله بن محمد، (ت: ٦٤٤هـ): شرح معالم أصول الدين، تحقيق: أ. د. عواد محمود عواد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

عبد الجبار، قاضي القضاة، عماد الدين، الأسدآبادي، (ت: ٤١٥هـ): المغني في أبواب التوحيد والعدل:

- الجزء الخامس (الفِرق غير الإسلامية)، تحقيق: أ. د. محمود قاسم، مراجعة: أ. د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية، ط١، ١٩٥٨م.
- الجزء الثاني عشر (النظر والمعارف)، تحقيق: أ. د. إبراهيم مدكور، إشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية، ط١.
الجويني، إمام الحرمَين، عبد الملك بن عبد الله، (ت: ٤٧٨هـ): البرهان، ومعه: التحقيق والبيان في شرح البرهان، **لـ: الأبياري،** تحقيق: د. علي بن عبد الرحمن الجزائري، نشر: دار الضياء بالكويت، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
خميس، د. سليمان، (ت: ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م): توضيح العقائد النسفية، الجزء الأول، نشر: دار الفجالة، ط٢، دون تاريخ.
الخيالي، شمس الدين، أحمد بن موسى، (ت: ٨٦٢هـ): حاشية على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية- مصر، ١٣٢٩هـ.
الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، (ت: ١٢٣٠هـ): حاشية على أم البراهين، مكتبة المشهد الحسيني، دون تاريخ.
أبو دقيقة، الشيخ محمود، (ت: ١٣٥٩هـ-١٩٤٠م): القول السديد في علم التوحيد، بتعليق: أ. د. عوض الله جاد حجازي، تقديم: أ. د. حسن الشافعي، مشيخة الأزهر الشريف، ط١، ١٤٤٥هـ-٢٠٢٤م.
الرازي، الإمام، فخر الدين، محمد بن عمر، ت: (٦٠٦هـ):
- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي– بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- المحصل، ومعه: تلخيص المحصل، للطوسي، نشر: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ.
رمضان، د. محمد، الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة- بغداد، ١٩٨٦م.
الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين محمد، (ت: ٧٩٤هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
السمرقندي، شمس الدين، (ت: ٧٢٢هـ، على الراجح)، الصحائف الإلهية، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، دون تاريخ.

ابن سينا، الشيخ الرئيس، أبو عليّ، الحسين بن عبد الله، (ت: ٤٢٨هـ): النجاة، نشر: محيي الدين الكردي- مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م

شرف، الأستاذ الشيخ صالح موسى، (ت: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م): مذكرة التوحيد وفق مقرر السنة الأولى، مطبعة شبرا بالخازندارة، ط٣، ١٣٦٢-١٣٦٣هـ.

شمس، د. محمد شمس الدين إبراهيم، (ت: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م): تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، مشيخة الأزهر الشريف، ط١، ١٤٤٤هـ-٢٠٢٣م.

الطيب، أ. د. أحمد، الإمام الأكبر: نظرات في فكر الإمام الأشعري، مشيخة الأزهر الشريف، ط٢، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

الظواهري، محمد الحسيني، (ت: ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م): التحقيق التام في علم الكلام، دار البصائر بالقاهرة، ١٤٣٠هـ.

العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله، (ت: ٤١١، وقيل: ٤٢٠هـ): الفروق في اللغة، الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الذخائر)، ٢٠١٩م.

عصام الدين، إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني، (ت: ٩٤٤هـ): حاشية على شرح العقائد النسفية، وبهامشها: تعليقات الكفوي، مطبعة كردستان العلمية- مصر، ١٣٢٩هـ.

الغزالي، حجة الإسلام، أبو حامد، (ت: ٥٠٥هـ): المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

القشيري، أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، (ت: هـ: ٤٦٥): الرسالة، ومعها: شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: إحكام الدلالة على تحرير الرسالة، (ت: ٩٢٦هـ)، مكتبة الإيمان بالعجوزة، دون تاريخ.

اللقاني، برهان الدين، أبو الإمداد، إبراهيم بن إبراهيم، (ت: ١٠٤١هـ): شرح الجوهرة (شرح الناظم = الشرح الصغير = هداية المريد لجوهرة التوحيد)، تحقيق: أ. مروان البجاوي، دار البصائر بالقاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

النسفي، أبو المَعين، ميمون بن محمد، (ت: ٥٠٨هـ): تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: أ. د. محمد الأنور حامد عيسى، نشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م.

al-Islam Zakariya al-Ansari's commentary: Ihkam al-Dalalah ala Tahrir al-Risalah (d. ٩٢٦ AH), Maktabat al-Iman in al-Ajouza, .undated

Al-Laqqani, Burhan al-Din, Abu al-Imdad, Ibrahim ibn Ibrahim (d. ١٠٤١ AH): Sharh al-Jawharah (Commentary of the Compiler = The Small Commentary = Guidance for the Disciple to the Jewel of Monotheism), edited by: A. Marwan al-Bajawi, Dar al-Basa'ir, Cairo, .١st ed., ١٤٣٠ AH - ٢٠٠٩ CE

Al-Nasafi, Abu al-Ma'in, Maimun ibn Muhammad (d. ٥٠٨ AH): Tabsirat al-Adillah fi Usul al-Din (Insight into the Principles of Religion), edited by: Prof. Dr. Muhammad al-Anwar Hamid Issa, published by: Al-Azhar Library for Heritage, Al-Jazirah for Publishing and Distribution, ١st ed., ٢٠١١ CE.

Ibn Sina, Sheikh al-Ra'is, Abu Ali, al-Husayn ibn Abdullah (d. ٤٢٨ AH): Al-Najat, published by Muhyi al-Din al-Kurdi - Mustafa al-Babi al-Halabi, ٢nd ed., ١٣٥٧ AH - ١٩٣٨ CE

Sharaf, Professor Sheikh Saleh Musa (d. ١٤٠٥ AH - ١٩٨٥ CE): Memorandum on Monotheism According to the First-Year Curriculum, Shubra Press, al-Khazindarah, ٣rd ed., ١٣٦٢-١٣٦٣ AH

Shams, Dr. Muhammad Shams al-Din Ibrahim (d. ١٤١٣ AH - ١٩٩٢ CE): Facilitating Logical Principles: An Explanation of the Shams Epistle, Sheikhdom of al-Azhar al-Sharif, ١st ed., ١٤٤٤ AH - ٢٠٢٣ CE

Al-Tayeb, Prof. Dr. Ahmad, The Grand Imam: Views on the Thought of Imam al-Ash'ari, Sheikhdom of al-Azhar al-Sharif, ٢nd ed., ١٤٣٧ AH - ٢٠١٦ CE

Al-Zawahiri, Muhammad al-Husayni (d. ١٣٦٥ AH - ١٩٤٦ CE): The Complete Investigation into the Science of Theology, Dar al-Basa'ir, Cairo, ١٤٣٠ AH.

Al-Askari, Abu Hilal, al-Hasan ibn Abdullah (d. ٤١١ AH, and some say ٤٢٠ AH): Differences in Language, General Authority for Cultural Palaces (Series of Treasures), ٢٠١٩.

Issam al-Din, Ibrahim ibn Muhammad ibn Arabshah al-Isfarayini (d. ٩٤٤ AH): A Commentary on the Explanation of al-Nasafi's Creeds, with Commentaries by al-Kafwi in the Margin, Kurdistan Scientific Press, Egypt, ١٣٢٩ AH.

Al-Ghazali, Hujjat al-Islam, Abu Hamid (d. ٥٠٥ AH): Al-Mustasfa, edited by Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Dar al-Kutub al-

Ilmiyyah, Beirut, ١st ed., ١٤١٣ AH. Al-Qushayri, Abu al-Qasim, Abd al-Karim ibn Hawazin (d. ٤٦٥ AH): Al-Risalah, along with: Shaykh Al-Khayyali, Shams al-Din, Ahmad ibn Musa (d. ٨٦٢ AH): A Commentary on the Explanation of al-Aqa'id al-Nasafiyyah, .Kurdistan Scientific Press, Egypt, ١٣٢٩ AH

Al-Dasuqi, Muhammad ibn Ahmad ibn Arafa (d. ١٢٣٠ AH): A Commentary on Umm al-Barahin, Library of al-Mashhad al-Husayni, .undated

Abu Daqqa, Sheikh Mahmoud (d. ١٣٥٩ AH-١٩٤٠ CE): The Right Saying on the Science of Monotheism, commented by: Prof. Dr. Awad Allah Jad Hijazi, introduced by: Prof. Dr. Hassan al-Shafi'i, .Sheikhdom of al-Azhar al-Sharif, ١st ed., ١٤٤٥ AH-٢٠٢٤ CE

Al-Razi, al-Imam, Fakhr al-Din, Muhammad ibn Umar (d. ٦٠٦ :(AH

The Great Commentary = Keys to the Unseen, Dar Ihya' al- - .Turath al-Arabi, Beirut, ٣rd ed., ١٤٢٠ AH

Al-Muhassal, along with: Talkhis Al-Muhassal, by Al-Tusi, - published by Taha Abd Al-Raouf Saad, Al-Azhar Colleges Library, .undated

Ramadan, Dr. Muhammad, Al-Baqillani and his Theological Views, .Al-Ummah Press, Baghdad, ١٩٨٦

Al-Zarkashi, Abu Abdullah, Badr Al-Din Muhammad, (d. ٧٩٤ AH): Al-Bahr Al-Muhit fi Usul Al-Fiqh, Dar Al-Kutubi, ١st ed., ١٤١٤ AH- .١٩٩٤ AD

Al-Samarqandi, Shams Al-Din, (d. ٧٢٢ AH, according to the most reliable opinion), Al-Sahaf Al-Ilahiyyah, edited by Dr. Ahmad Abd .Al-Rahman Al-Sharif, undated

to the Response to the Mu'attilah, the Atheists, the Rafidah, the Kharijites, and the Mu'tazilah, edited, introduced, and commented on by Mahmoud Muhammad al-Khudayri and Muhammad Abd al-Hadi .Abu Raydah, Dar al-Fikr al-Arabi, ١٣٦٦ AH - ١٩٤٧ CE

Al-Taftazani, Sa'd al-Din, Mas'ud ibn 'Umar (d. ٧٩٢ AH): Explanation of the Objectives, edited by Dr. Abd al-Rahman .'Umayrah, Al-Azhar Colleges Library, ١٤٠٣ AH - ١٩٨٣ CE

Ibn al-Tilimsani, Sharaf al-Din, al-Fahri, 'Abdullah ibn Muhammad (d. ٦٤٤ AH): Explanation of the Landmarks of the Principles of Religion, edited by Prof. Dr. Awad Mahmoud Awad, Al-Azhar Library .for Heritage, ١st ed., ١٤٣٢ AH - ٢٠١١ CE

Abd al-Jabbar, Qadi al-Qudat, 'Imad al-Din al-Asadabadi (d. ٤١٥ ' :AH): Al-Mughni in the Chapters of Monotheism and Justice

Part Five (Non-Islamic Sects), edited by A. Dr. Mahmoud - Qasim, reviewed by: Prof. Ibrahim Madkour, supervised by: Dr. Taha .Hussein, The Egyptian Foundation, ١st ed., ١٩٥٨

Part Twelve (Contemplation and Knowledge), edited by: Prof. - Ibrahim Madkour, supervised by: Dr. Taha Hussein, The Egyptian .Foundation, ١st ed

Al-Juwayni, Imam of the Two Holy Mosques, Abd al-Malik ibn Abd Allah (d. ٤٧٨ AH): Al-Burhan, with it: Al-Tahqiq wa al-Bayan fi Sharh al-Burhan, by: Al-Abyari, edited by: Dr. Ali ibn Abd al-Rahman al-Jaza'iri, published by: Dar al-Diaa, Kuwait, ١st ed., ١٤٣٢ .AH - ٢٠١١ AD

Khamis, Dr. Suleiman (d. ١٣٩٤ AH - ١٩٧٤ AD): Clarification of the Nasafi Beliefs, Part One, published by: Dar al-Fajjala, ٢nd ed., .undated

Main Research Sources and References

:(Al-Amidi, Saif al-Din, Ali ibn Muhammad (d. ٦٣١ AH
Abkar al-Afkar fi Usul al-Din, edited by: Prof. Dr. Ahmed al- - .Mahdi, National Library and Archives Press, Cairo, ١٤٢٣ AH
Al-Mubeen fi Sharh Ma'ani Alfath al-Hukama' wa al- - Mutaallimeen, edited and introduced by: Prof. Dr. Hassan Mahmoud .al-Shafi'i, Wahba Library, Cairo, ٢nd ed., ١٤١٣ AH - ١٩٩٣ AD
Amin, Dr. Muhammad: Tajreed Mujarrad Maqalat al-Shaykh Abu al-Hasan al-Ash'ari, Islamic Research Complex, ١st ed., ١٤٤٢ AH - .٢٠٢١ AD
Al-Ansari, Abu al-Qasim, Salman ibn Nasser (d. ٥١٢ AH): Sharh al-Irshad by al-Juwayni, edited by: Prof. Dr. Khaled al-Adwani, Dar .al-Diaa, Kuwait, ١st ed., ١٤٤٣ AH - ٢٠٢٢ AD
Al-Iji, Izz al-Din, Abd al-Rahman ibn Ahmad (d. ٧٥٦ AH): Al-Mawaaqif, and its commentary, by Sayyid al-Sharif al-Jurjani: Ali ibn Muhammad (d. ٨١٦ AH), and the commentary by al-Siyalkuti, Abd al-Hakim ibn Shams al-Din (d. ١٠٦٧ AH), al-Sa'ada Press, Egypt, .١st ed., ١٣٢٥ AH-١٩٠٧ CE
Al-Baji, Abu al-Walid ibn Khalaf (d. ٧٤٧ AH): The Limits in Usul (Principles of Jurisprudence), edited by Dr. Nazih Hammad, al-Za'bi .Foundation, Beirut, ١st ed., ١٣٩٢ AH-١٩٧٣ CE
Al-Baqillani, Judge Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib (d. ٤٠٣ :(AH
Fairness in What Must Be Believed and Ignorance Is Not - Permissible, edited and annotated by Sheikh Muhammad Zahid al-Kawthari, al-Azhar Library for Heritage, ٢٠٠٠ CE. - An Introduction

محتويات البحث